PLATONAS

PUOTA,
arba Apie meilę

Iš graikų k. vertė Tatjana Aleknienė

Paaiškinimus parašė,
bibliografiją ir rodykles sudarė
Vytautas Ališauskas

AIDAI
MM

UDK 1(38)
Pl-31

ΠΛΑΤΩΝ
ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ

Knygos leidimą parėmė
Atviros Lietuvos fondas

ISBN 9955-445-12-2
ISSN 1392-16-73

TURINYS

PUOTA

APOLODORAS BIČIULIS

Apolodoras: 172

– Manau, esu neblogai pasirengęs atsakyti į jūsų klausimus: mat aną dieną iš namų, Falėro, kilau miestan. Vienas pažįstamas, pamatęs mane iš nugaros, iš tolo juokais pašaukė: „Ei, Falėro pilieti! Tu, Apolodorai, gal palauktum?“ Sustojęs lukterėjau.

„Apolodorai, – pasakė jis, – neseniai kaip tik ieškojau tavęs. Norėjau išklausinėti apie pobūvį, kuriame vaišinosi Agatonas, Sokratas, Alkibiadas ir kiti: kokios ten buvo kal- b
bos apie meilę? Mat vienas žmogus man mėgino pasakoti, ką pats apie tai girdėjęs iš Filypo sūnaus Foiniko. Sakė, kad ir tu žinai. Tik pats jis negebėjo papasakoti nieko aiškaus. Tad papasakok man tu: kam, jei ne tau persakyti savo bičiulio kalbas. Tik pirma, – pridūrė, – sakyk man: ar pats dalyvavai tame pobūvyje, ar ne?“

Atsakiau jam:

– Matyti, jog anas tavo pasakotojas nieko aiškaus tau ne- c
papasakojo, jei manai, jog pobūvis, apie kurį klausi, vyko neseniai, ir aš galėjau jame dalyvauti.

– Būtent taip ir maniau.

Paklausiau:

– Iš kur tai ėmei, Glaukonai? Argi nežinai, jog Agato-

nas jau daug metų čia nebegyvena, o nuo to laiko, kai aš pats pradėjau bendrauti su Sokratu, ir mano kasdieniu rūpesčiu tapo sužinoti visa, ką jis sakė ar darė, nepraėjo nė
173 trejeto metų. O iki tol šlaisčiausi be tikslo, tikėdamas kažką veikiąs, – buvau didžiausias nelaimėlis, lygiai kaip tu dabar, tikįs, esą bet ko labiau verta imtis, tik ne filosofijos.

– Nesityčiok, – pasakė anas. – Geriau sakyk, kada gi vyko tas pobūvis?

Atsakiau:

– Mūsų vaikystės dienomis, kai Agatonas laimėjo apdovanojimą už pirmąją savo tragediją, kitą dieną po to, kai jis drauge su choro nariais aukojo pergalės auką.

– Vadinasi, – tarė, – išties labai seniai. O kas tau pasakojo? Gal pats Sokratas?

b – Dievaži, ne, – pasakiau. – Tas pats, kas ir Foinikui. Buvo toks žmogelis Aristodemas Kidatėniškis, mažutis ir amžinai basas. Jis dalyvavo tame pobūvyje, nes, man regis, buvo vienas didžiausių ano meto Sokrato gerbėjų. Bet ir patį Sokratą paskui paklausinėjau apie tai, ką iš ano girdėjau, ir jis man patvirtino tai, ką anas pasakojo.

– Kodėl gi, – pasakė, – man nepapasakojus? Šiaip ar taip, kelias miestan kaip tik parankus ir pasakoti, ir klausytis.

c Šitaip tad keliaudami kalbėjomės apie tuos dalykus. Todėl, kaip pradžioje minėjau, nesu nepasirengęs: jei ir jums reikia papasakoti, privalau tai padaryti. Tiesą sakant, apskritai – ar pats kalbėdamas apie filosofiją, ar kitų besiklausydamas – ne tik tikiuosi naudos, bet dar ir patiriu nepaprastą malonumą, o klausantis kitų, ypač jūsų, turčių

verslininkų, kalbų, pačiam darosi liūdna ir jūsų, bičiuliai,
gaila: dirbate niekus, tikėdami, jog darote kažką rimta. d
Tikriausiai ir aš jums atrodau nelaimingas; gal jūs ir tei-
singai spėjate. Bet aš dėl jūsų nespėju, – esu tikras.

Bičiulis:

– Vis esi toks pat, Apolodorai: amžinai koneveiki ir save, ir visus kitus. Regis, išskyrus Sokratą, stačiai visus laikai nelaimėliais, pradedant savimi pačiu. Nežinau, iš kur gavai tokią pravardę „švelnusis", – tavo kalbos visada tokios, – šėlsti ant savęs ir visų, išskyrus Sokratą.

Apolodoras: e

– Mielasis! Savaime suprantama, jog šitaip apie save ir apie jus manydamas, kliedžiu lyg pamišęs?

Bičiulis:

– Neverta dabar dėl to ginčytis, Apolodorai. Geriau nesipriešink, padaryk, ko prašėme, – papasakok, kokios ten buvo kalbos.

Apolodoras:

– Ką gi. Tos kalbos buvo maždaug tokios... Bet ver-
čiau mėginsiu papasakoti jums nuo pat pradžios, kaip ir 174
Aristodemas man pasakojo.

– Sutikau, – pasakojo Aristodemas, – Sokratą išsimau-
džiusį ir apsiavusį sandalais, – nedažnai jis tai darydavo.
Paklausiau, kur ketinąs eiti šitaip išsipustęs. Tas atsakė:
„Vakarienės pas Agatoną. Išsisukau, kai vakar šventė per-
galę, – bijojau, kad bus daug žmonių, bet šiandien paža-
dėjau būti. Tad ir išsipuošiau, idant gražus nueičiau pas
gražų. O pats, – pridūrė jis, – kaip į tai žiūri: ar nenorė- b

tum nekviestas eiti vakarienės?“ Aš, – pasakojo Aristodemas, – atsakiau: „Kaip pasakysi“. „Tad eikš su manim. Šitaip pakeisime bei paneigsime patarlę: ir *į gerųjų vaišes patys ateina gerieji.* Bijau, kad Homeras šią patarlę ne tik paneigė, bet ir išniekino: padaręs Agamemnoną nepaprastai
c geru bei narsiu karžygiu, o Menelają *menku ietininku,* parodė, kad, Agamemnonui aukojant ir rengiant vaišes, Menelajas švęsti ateina nekviestas – prastesnis vyras pas geresnįjį.“ Į tai Aristodemas atsakęs: „Bijau, kad ir aš, ne taip, kaip sakei, Sokratai, bet homeriškai: neišmanėlis nekviestas eisiu švęsti pas tokį išmintingą vyrą. Galvok, kaip teisinsies mane atsivedęs, – neprisipažinsiu juk atėjęs nekviestas, –
d sakysiu: tu mane pakvietei.“ „*Šitaip keliaudami dviese,* – atsakė, – pakeliui svarstysime, ką pasakyti. Eime!“

Po tokio tad pokalbio, pasak Aristodemo, jie leidosi į kelią. Kelyje Sokratas buvo susimąstęs, atsiliko ir liepė stabtelėjusiam Aristodemui eiti toliau. Atėjęs prie Agatono
e namo, jis rado atdaras duris ir čia, pasak jo, patyrė juokingą nuotykį: tuoj pat iš namų išėjo vienas tarnas ir nuvedė jį tiesiai ten, kur buvo įsitaisę kiti svečiai, jau pasirengę vakarienei. Tik jį pamatęs Agatonas tarė: „Pačiu laiku, Aristodemai, – vakarieniausi su mumis. O jei atėjai kitu reikalu, atidėk kitam kartui. Vakar ieškojau tavęs, norėdamas pasikviesti, bet negalėjau surasti. Bet kaip nutiko, kad neatsivedei Sokrato? “

Atsigręžiu, – pasakojo Aristodemas, – ir nebematau už savęs Sokrato! Pasakiau, kad tai aš ėjau kartu, jo čia pakviestas vakarienės.

„Puikiai padarei, – atsakė Agatonas, – bet kur jis?"

„Tik ką ėjo man iš paskos. Pats stebiuosi, kur jis galėtų būti". 175

„Berniuk, – liepė Agatonas, – eik, pasižiūrėk ir atvesk Sokratą. O tu, – sakė jis, – Aristodemai, gulkis šalia Eriksimacho".

Tarnas, tęsė Aristodemas, nuplovė jam kojas, kad galėtų įsitaisyti ant gulto. Kitas atėjo pranešti: „Sokratas čia, stovi pasitraukęs prie kaimyno durų. Kviečiau vidun, bet neina."

„Tai bent keistenybę sakai! – tarė Agatonas. – Kvieski jį ir nepaleisk!"

„Ne, ne! – nesutikau, pasakojo Aristodemas, – Palikite b
jį. Jam tai būdinga: atsistoja kur nuošaly ir stovi. Manau, kad tuoj ateis. Nelieskite jo, palikite ramybėje."

„Teks palikti, jei taip sakai, – taręs Agatonas. – Bet mus visus, vergai, prašom vaišinti. Šiaip ar taip, vaišinate, kuo norite, kai niekas jūsų neprižiūri, – aš to niekad nedarau, – tad ir dabar įsivaizduokite, jog ir aš, ir visi kiti c
jūsų esame kviesti vakarienės: patarnaukite, kad galėtume jus pagirti!"

Po to jie vakarieniavę, tačiau Sokratas vis nesirodęs. Agatonas ne sykį liepęs jį parsivesti, bet Aristodemas neleidęs. Pagaliau, tas atėjo, kaip paprastai ne per ilgiausiai užtrukęs, – vakarienė buvo bemaž įpusėjusi. Tada Agtonas, vienas gulėjęs ant kraštinio gulto, pašaukė: „Eikš, Sokratai, įsitaisyk šalia, idant, prie tavęs liesdamasis, ir aš pasi- d
naudočiau išmintimi, kuri aplankė tave priebutyje. Aišku, kad radai šią išmintį ir ją turi, – antraip nebūtum pasitraukęs."

Sokratas atsisėdo ir tarė: „Gera būtų, Agatonai, jei iš-
mintis būtų toks daiktas, kad, vienam prie kito prisilietus,
tekėtų iš pilnesnio į tuštesnį, kaip vanduo vilnoniu siūlu
e iš pilnesnės taurės teka į tuštesnę. Jei ir su išmintimi taip
būtų, dideliu turtu palaikyčiau įsitaisyti šalia tavęs: tikiu,
kad prisipildyčiau iš tavęs gausios ir gražios išminties. Juk
maniškė turėtų būti menkutė, netgi netikra lyg koks sap-
nas, o tavoji – puiki ir daug žadanti: dar jaunas esi, o ji
užvakar taip skaisčiai iš tavęs pažiro, apsireikšdama dau-
giau nei trisdešimt tūkstančių graikų akivaizdoje."
„Įžūliai šaipaisi, Sokratai, – atsakė Agatonas. – Šią bylą
dėl išminties ir vėlėliau galėsime išspręsti teisėju pasitelkę
Dionisą. Bet pirmiausiai pasirūpink vakariene."

176 Po to, tęsė Aristodemas, Sokratas įsitaisė ant gulto. Kai
jis ir visi kiti baigė vakarieniauti, nuliejo vyno, sugiedojo
giesmę dievui ir po visų kitų įprastinių apeigų pasirengė
gerti, Pausanijas pradėjo tokią kalbą: „Ka gi, bičiuliai, ar
b nerastume kokio nors būdo pasilengvinti išgertuves? Pri-
sipažįstu, labai sunkiai laikausi po vakarykščio ir esu rei-
kalingas šiokio tokio atokvėpio; manau, jog ir daugumas
jūsų, – patys vakar čia buvote. Nagi, pagalvokite, kaip ga-
lėtume pasilengvinti išgertuves?" Aristofanas į tai: „Gera
mintis, Pausanijau! Turėtume rimtai pasistengti, kad išger-
tuvės būtų lengvos: pats esu vienas iš vakar permirkusiųjų."
„Išties puiki mintis, – sutiko Akumeno sūnus Eriksima-
chas. – Norėčiau tik išgirsti dar vieno iš jūsų nuomonę:
Agatonai, ar turi sveikatos gerti?" „Tikrai ne, – atsakė Aga-
c tonas, – ir aš negaliu." „Regis, mums labai pasisekė: man,

Aristodemui, Faidrui ir kitiems, jei jūs, stipriausieji gėrikai, atsisakote gerti, – mes juk visad silpnuoliai. Apie Sokratą atskira šneka: tas gali ir viena, ir kita; jam tiks, kad ir ką pasirinktume. O kadangi atrodo, jog niekas iš čia esančių nesiveržia daug gerti, tikiuosi, kad ne per daug įkyrėsiu, jei pasakysiu tiesą, kas yra girtumas. Manau, jog gydytojo patirtis aiškiai man tai atskleidė: girtumas žmonėms – ne- d
geras dalykas. Pats tikrai nenorėčiau perdaug gerti ir kitam nepatarčiau, ypač dar neišsipagiriojus po vakardienos."

„Esu pratęs tavęs klausyti, – pritarė Faidras Mirinusiškis, – ypač kai kalbi apie medicinos dalykus, o šiandien ir kiti, gerai pagalvoję, turėtų paklusti."

Po tokių kalbų visi sutiko šįkart per pobūvį nenusigerti, o gerti tik savo malonumui. e

„Kadangi, – kalbėjo Eriksimachas, – nutarta gerti, kiek kas nori, be jokios prievartos, turiu dar vieną pasiūlymą – paleisti tik ką atėjusią áulininkę: lai groja pati sau arba, jei nori, tegu eina namuose groti moterims. O mes šiandien pabendraukime kalbomis. Jei norite, turiu pasiūlymą ir dėl pačių kalbų." Visi pasakė norį ir ragino siūlyti. Eriksimachas tęsė: „Pradėsiu savo kalbą kaip Euripido Melani- 177
pė: *Ne savo sakmę aš*, o mūsų Faidro noriu susakyti. Faidras pasipiktinęs man vis kartoja: 'Argi tai nekeista, Eriksimachai: visokiems kitiems dievams poetai prikūrė giesmių bei dainų, o Erotui – tokiam senam ir didžiam dievui – nė vienas iš visos poetų gausybės niekad nesudėjo jokio pagyrimo! Nori, paimkime kad ir padoresnius sofistus: šie b
prozininkai rašo liaupsinimų Herakliui bei kitiems, – antai garbusis Prodikas. Ir tai dar ne pats keisčiausias daly-

kas: aptikau vieno mokyto vyro knygą, kur dėl teikiamos
c naudos nuostabios liaupsės sulaukė druska! Rastumei daugybę
kitų panašių daiktų pagyrimų. Dėl tokių dalykėlių
tiek plušėta, o tinkamai apgiedoti Erotą ligi šios dienos dar
nė vienas žmogus nesiryžo! Toks dievas, ir taip apleistas!'
Manau, jog Faidras teisus. Pats trokštu prisidėti tenkindamas
jo norą ir tikiu, kad mums čia susirinkus derėtų pa-
d gerbti šį dievą. Žodžiu, jei pritartumėte mano nuomonei,
turėtume kokiomis kalbomis save užimti. Manau, jog kiekvienas
mūsų iš kairės į dešinę turėtų pasakyti Erotą liaupsinančią
kalbą – kaip įstengdamas gražesnę. O pradėti turėtų
Faidras: jo gultas pirmas, be to, jis šios kalbos tėvas."

„Niekas, Eriksimachai, – tarė Sokratas, – nebalsuos prieš
tavo siūlymą: aš, reikia tikėtis, nesipriešinsiu, – pats skelbiuosi
nieko neišmanąs, išskyrus meilės dalykus, – turbūt,
e nei Agatonas su Pausaniju, žinia, ir ne Aristofanas, kuriam
vien Dionisas su Afrodite terūpi, nei kas nors kitas,
ką čia matau. Tiesa, mūsų, paskutinių, padėtis bus nelygi,
bet mums pakaks, jei ankstesnės kalbos bus taiklios ir
gražios. Tad, geros kloties, – tegu pradeda Faidras. Lai
liaupsina Erotą."

178 Visi pritarė ir ragino daryti, kaip sakė Sokratas. Visa,
ką kiekvienas sakė, nei Aristodemas gerai neprisiminė, nei
aš atmenu viską, ką jis pasakojo. Ką labiausiai prisimenu bei
laikau įsimintiniausiu, – visas tas kalbas jums atpasakosiu.

Taigi, kaip sakiau, pirmas, pasak Aristodemo, kalbėjęs
Faidras; pradėjo maždaug tuo, kad Erotas esąs didis dievas,
dievus ir žmones žavįs daugeliu dalykų, iš kurių ne pats
b menkiausias – jo kilmė. „Juk būti vienu seniausių dievų –

garbinga, – kalbėjo jis. – Štai įrodymas: Eroto gimdytojų nėra, jų niekas nemini, nei joks poetas, nei šiaip koks žmogus. O pasak Hesiodo, pirmas gimęs Chaosas,

... O paskui
Žemė plačiakrūtinė, visų amžinai tvirta atrama,
Ir Erotas...

Hesiodui pritaria Akusilajas, sakydamas, jog po Chaoso gimė šiuodu – Žemė ir Erotas. O Parmenidas apie kilmę sako:

Pirmąjį iš dievų sumanė Erotą.

Žodžiu, daugelis sutartinai laiko Erotą vienu seniau- c
sių dievų. O būdamas seniausias jis mums – didžiausių gėrybių priežastis: negalėčiau sugalvoti didesnės gėrybės, negu nuo pat jaunystės turėti gerą įsimylėjėlį, o įsimylėjėliui – mylimąjį. Juk nei giminystė, nei garbinga padėtis, nei turtas, nei kita kas nepajėgia gražiau už meilę sukelti tai, kas turėtų per visą gyvenimą vesti garbingai gyventi besirengiantį žmogų. Ką turiu galvoje? Gebėjimą gėdytis gė- d
dingų dalykų ir veržliai trokšti garbingųjų. Juk be šito nei valstybė, nei paskiras žmogus neįstengia nuveikti didelių ir gražių darbų. Taigi, kalbu apie įsimylėjusį vyrą: pagautas daręs ką nors negražaus ar nevyriškai nesugebėdamas apsiginti ir iš kito ką nors gėdinga patirdamas, jis nei tėvo, nei draugų, nei kito ko akivaizdoje nekentės taip skausmingai, kaip prieš savo mylimąjį. Taip pat ir mylimasis, – e
argi nematome, jog pastebėtas kokioje nors negarbingoje padėtyje labiausiai jis gėdijasi tų, kurie jį myli?

Jei galima būtų kaip nors sudaryti valstybę ar kariuomenę iš įsimylėjėlių ir mylimųjų, nerastų jie geresnio bū-

do jos tvarkyti, negu vengdami viso, kas gėdinga, ir rungtyniaudami dėl garbės. O kaudamiesi vienoje gretoje to-
179 kie žmonės, kad ir nedaug jų būtų, nugalėtų kone visą žmoniją. Juk įsimylėjęs vyras mažiausiai norėtų, kad mylimasis, – geriau jau visi kiti, – pamatytų jį paliekant rikiuotę ar metant ginklą, – verčiau jau mirti! Palikti mylimąjį? Nepadėti jam pavojuje? Nėra tokio bailio, kuriam pats Erotas neįkvėptų šaunumo, sulygindamas jį su narsiausios pri-
b gimties žmogumi. Tiesiog, kaip sako Homeras, dievas įkvėpia kai kuriems herojams veržlumo, – mylintieji gauna tai iš Eroto, jis jų įkvėpimo šaltinis.

Negana to, tik mylintieji sutinka numirti už kitą: ne vien vyrai, bet ir moterys. Mano žodžius visų graikų akivaizdoje aiškiai paliudijo Pelijo duktė Alkestidė, vienintelė
c sutikusi mirti už savo vyrą, nors jis turėjo ir tėvą, ir motiną. Ji tiek pralenkė juos meilės prielankumu, kad parodė, jog jie svetimi savo sūnui, vien vardu su juo tesusiję! Šitaip pasielgus, jos poelgis ne tik žmonėms, bet ir dievams pasirodė toks gražus, jog – nedaugeliui iš daugelio gausius gražius darbus nuveikusiųjų dievai suteikė tokią dovaną,
d išsiųsdami sielą atgal iš Hado, – jos sielą išsiuntė, susižavėję tuo poelgiu. Taigi, ir dievai didžiai vertina atsidavimą bei šaunumą meilėje. O Ojagro sūnų Orfėją jie iš Hado išprašė nieko nepešusį: parodė žmonos, dėl kurios jis atėjo, pamėklę, bet pačios nedavė, palaikę jį perdėm išglebusiu (mat buvo kitarininkas), – nesiryžo juk numirti dėl meilės, kaip Alkestidė, bet įsigudrino gyvas įsigauti į Hadą. Todėl dievai ir skyrė jam bausmę – mirti nuo moterų
e rankų. Su Tetidės sūnumi Achilu jie kitaip pasielgė: pa-

gerbdami nusiuntę jį į Palaimintųjų salas. Mat sužinojęs
iš motinos, jog nukovęs Hektorą žus, o nenukovęs sugrįš
namo ir mirs sulaukęs senatvės, jis atėjo pagalbon ir at-
keršijo už jį mylėjusį Patroklį, drąsiai pasirinkdamas ne 180
tik už jį mirti, bet ir mirti jam įkandin. Todėl nepaprastai
susižavėję dievai ypatingai jį pagerbė, nes jis labai brangino
tą, kuris jį mylėjo.

Aischilas kalba niekus, teigdamas, esą Achilas buvo įsi-
mylėjęs Patroklį: Achilas buvo gražesnis ne tik už Patroklį,
bet ir už visus kitus herojus, jam dar nežėlė barzda, vadi-
nasi, kaip sako Homeras, jis daug jaunesnis už Patroklį. Iš-
ties, jei dievai didžiai gerbia šaunumą meilėje, vis dėlto b
labiau jie žavisi, gėrisi ir teikia malones, kai mylimasis atsi-
davęs mylinčiajam, negu mylintysis – mylimajam. Juk my-
lintysis dieviškesnis už mylimąjį, nes jame dievas. Todėl
dievai ir pagerbė Achilą labiau už Alkestidę, nusiųsdami jį
Palaimintųjų salosna.

Taigi, tvirtinu Erotą esant seniausią ir garbiausią die-
vą, didžiausią šaunumo ir laimės žmonėms – gyviems ir
mirusiems – teikėją."

Tokią maždaug kalbą, anot Aristodemo, pasakė Faid-
ras. Po jo būta kitų kalbų, kurias Aristodemas nelabai pri- c
siminė. Jas praleidęs, jis ėmėsi Pausanijo kalbos. Pausani-
jas kalbėjęs: „Mano manymu, Faidrai, mūsų kalbos nėra
deramai nukreiptos: paraginta tiesiog šlovinti Erotą. Jei Ero-
tas būtų vienas, viskas būtų gerai, bet iš tiesų jis ne vienas.
O kai Erotas ne vienas, teisingiau būtų pirmiausia išsiaiš-
kinti, *kurį* Erotą reikia šlovinti. Tad aš pamėginsiu ištaisy- d

ti padėtį: pirma paaiškinti, *kuris* Erotas šlovintinas, paskui deramai išliaupsinti šį dievą.

Visi žinome, jog be Eroto nėra ir Afroditės. Taigi: jei būtų viena Afroditė, ir Erotas būtų vienas. Bet kadangi esama dviejų Afrodičių, turi būti ir du Erotai. Argi ne dvi yra deivės? Viena, kaip žinia, vyresnė, motinos neturi, o tėvas – Uranas, – ją vadiname Uranija, „Dangiškąja". O jau-
e nesnioji gimė iš Dzeuso ir Dionės, šitą vadiname Pandėmiška, „Liaudiškąja". Todėl ir vienos jų talkininką Erotą privalome vadinti teisingu Liaudiškojo vardu, o kitą – Dangiškuoju. Šlovintini visi dievai, todėl reikia pamėginti nusakyti kievieno jųdviejų valdas. Su visais veiksmais yra taip:
181 pats savaime joks veiksmas nei gražus, nei gėdingas. Kad ir tai, ką dabar veikiame: nei gėrimas, nei giedojimas, nei šnekėjimasis, – nė vienas šių veiksmų savaime nėra gražus, tačiau tampa toks priklausomai nuo to, kaip nuveiktas. Gražiai ir teisingai padarytas veiksmas tampa gražus, o neteisingai – gėdingas. Taip pat ir mylėjimas: ne kiekvienas Erotas yra gražus ir nusipelno liaupsių, bet tik raginantis gražiai mylėti.

b Liaudiškosios Afroditės Erotas išties liaudiškas: atlieka savo veiksmą kur pakliūva. Tai paprastų žmonių mylėjimas: pirmiausia, jie myli moteris nemažiau už berniukus; be to, labiau myli jų kūną nei sielą, galiausiai, pasirenka kuo kvailesnį taikinį, siekdami vien atlikti veiksmą, nė kiek nesirūpindami, gražiai, ar ne tai bus padaryta. Todėl pasitaiko, kad jų veiksmas būna gražus, bet lygiai taip pat pa-
c sitaiko ir priešinga. Juk šio Eroto deivė – gerokai jaunesnė už antrąją, be to, gimusi dalyvaujant ir moteriškam, ir

vyriškam pradui. O kito – Dangiškoji, moteriškojo prado neturinti, vien vyriškąjį (tad jos Erotas – meilė berniukams), be to ji vyresnė ir su įžūlumu neturi nieko bendra. Todėl šio Eroto įkvėptieji linksta prie vyriškosios lyties, – jie vertina galingesnę ir protingesnę prigimtį. Ir tarp tų pačių berniukų mylėtojų galima atpažinti grynai šio Ero- d
to genamus žmones: jie myli tik protą įgyti pradedančius berniukus, o tai bemaž sutampa su pirmąja barzda. Mat nuo tokio amžiaus berniukus mylėti pradedantys žmonės neketina pasinaudoję vaiko žioplumu sprukti pas kitą, palikę jį apmautą bei išjuoktą, bet yra pasirengę likti su juo visam gyvenimui ir drauge šį gyvenimą nugyventi. Turėtų netgi būti įstatymas, draudžiąs mylėti vaikus, idant daug e
jėgų nebūtų eikvojama neaiškiam tikslui: juk nežinome, kokį menkumą ar iškilumą galiausiai pasieks vaiko siela bei jo kūnas. Padorūs žmonės patys savo noru iškelia sau tokį įstatymą, bet ir anuos liaudiškus įsimylėjėlius panašiai reikėtų sudrausminti: verčiame juk juos, kaip įstengdami, 182
nemylėti laisvųjų moterų. Išties, šitie žmonės užsitraukė tokią nešlovę, jog net ryžtamasi teigti, esą gėdinga tenkinti mylinčiuosius. O taip kalbama prieš akis turint minėtus žmones bei stebint jų nepadorų ir neteisingą elgesį, – niekas juk neturėtų teisės peikti tinkamai ir teisėtai atlikto veiksmo.

Pagaliau, kitose valstybėse įsigalėjusį požiūrį į meilę perprasti nesunku: jis nusakytas paprastai, o čia ir Spartoje – b
gudresnis. Elidėje, pas bojotiečius ir kitur, kur žmonės neįgudę kalbėti, galioja paprasta taisyklė: tenkinti įsimylėjėlį gražu; niekas, nei jaunas, nei senas, ten nepasakytų, esą tai gėdinga. Manau, jog tuo siekiama išvengti vargo įtiki-

nėti jaunuolius, – juk jie nėra iškalbos mokovai. Antra
vertus, Jonijoje ir daugelyje kitų negraikų valdomų kraštų
tai laikoma gėda, – toks negraikų požiūris kyla dėl tironiš-
kos santvarkos, kaip ir požiūris į filosofiją bei pomėgį lavin-
c ti kūną: suprantama, jog valdantiesiems nenaudinga, kad
tarp pavaldinių atsirastų didelių polėkių, stipraus prielan-
kumo ir bendrystės. Mūsiškiai tironai tai patyrė savo kailiu,
kai Aristogeitono meilė ir sustiprėjęs Harmodijo prielan-
kumas sugriovė jų valdžią. Žodžiu, kur tenkinti įsimylėjėlius
d laikoma gėda, tai remiasi šią taisyklę iškėlusių žmonių ydin-
gumu: valdovai pernelyg godūs valdžios, o pavaldiniai sto-
koja vyriškos drąsos, na, o be išlygų gražiu tai skelbianti
taisyklė iškelta tingios dvasios žmonių kraštuose.

Pas mus įsigalėjusios taisyklės kur kas gražesnės, nors,
kaip sakiau, ir nelengvos perprasti. Kai pagalvoji, jog atvira
meilė laikoma gražesne už slaptąją, ypač meilė kilmin-
giausiems bei iškiliausiems, kad ir ne patiems gražiausiems
jaunuoliams, ir matai, kaip visi aplinkui nuostabiai palai-
ko įsimylėjėlį, lyg jis nedarytų nieko gėdinga, – pergalė
e jam atrodo graži, pralaimėjimas gėdingas... Be to, galio-
jančios taisyklės leidžia pergalės siekiančiam įsimylėjėliui
pelnyti pagyrimų krečiant pačias keisčiausias išdaigas, –
183 bet kurio kito tikslo siekdamas ar bet kurį kitą norą ten-
kindamas šitaip elgtis išdrįsęs žmogus sulauktų baisiausių
priekaištų. Jei, tarkime, norėdamas gauti iš ko nors pinigų,
tarnybą ar kitų kokių galių, kas nors leistų sau elgtis taip,
kaip įsimylėjėliai su mylimaisiais – reikšdamas savo pra-
šymą nužemintais maldavimais, prisiekinėtų, miegotų prie
durų savo noru vergaudamas taip, kaip nesutiktų joks ver-

gas, – ir draugai, ir priešai neleistų jam taip elgtis: vieni b
peiktų žemą pataikūnišką elgesį, kiti drausmintų ir patys dėl jo raustų. Bet įsimylėjėliui paprotys suteikia malonę – atleidžia nuo peikimo ir leidžia visa tai daryti, lyg dirbtų nuostabaus grožio darbą. O įstabiausia, jog, kaip sako žmonės, tik įsimylėjėliui dievai dovanoja už priesaikos laužymą: sakoma, kad priesaika Afroditės vardu – ne priesaika.
Žodžiu, ir dievai, ir žmonės suteikia įsimylėjusiajam di- c
džiausios laisvės, – taip skelbia čionykštės taisyklės. Šitaip pasižiūrėjęs, gali pamanyti, kad šioje valstybėje mylėti ir prielankumu atsakyti įsimylėjusiajam laikoma gražiausiu dalyku. Antra vertus, tėvai skiria vaikams prižiūrėtojus, kad nesišnekėtų su gerbėjais, ir būtent tokios yra vaikų prižiūrėtojo pareigos; ką nors tokio pastebėję, to paties
amžiaus bičiuliai smerkia jaunuolius, o vyresnieji nesulaiko d
ir nebara jų už neteisingus žodžius, – pažvelgęs į visa tai, pamanytum, jog tokia meilė čia laikoma gėdingiausiu dalyku.

O iš tiesų, mano galva, yra šit kaip: jau pradžioje sakiau, tiesiogiai pats savaime dalykas nėra nei gražus, nei gėdingas, bet padarius gražiai – gražus, negražiai – gėdingas. Gėdinga nederamai tenkinti blogą įsimylėjėlį, o dorą ir tinkamai –
gražu. Blogas yra anas liaudiškasis įsimylėjėlis, labiau už e
sielą mylįs kūną. Jis net nėra pastovus, nes myli nepastovų daiktą: mylėto kūno žydėjimui pasibaigus, jis nuplasnoja kitur, niekais paversdamas visas kalbas ir pažadus. O įsimylėjusysis būdo dorumą lieka visam gyvenimui, nes suartėjo
su pastoviu dalyku. Juos tad visus mūsų paprotys ir siekia 184
rimtai ir deramai patikrinti: kuriuos verta tenkinti, o kurių vengti. Todėl ir skatina vienus vytis savo tikslą, kitus –

bėgti, norėdamas šiose lenktynėse patikrinti, iš katrų yra
įsimylėjusysis, ir iš katrų jo mylimasis. Būtent dėl šios prie-
žasties manoma, pirmiausia, jog negražu greitai pasiduo-
ti, – turi praeiti laikas, kuris, kaip žinia, dažniausiai puikiai
dalykus išbando. Be to, manoma, jog negražu pasiduoti dėl
b pinigų ar politinės įtakos, – nesvarbu, ar neištveri ir suk-
lumpi skriaudžiamas, ar neįstengi atsispirti turto ir politinės
sėkmės gėrybėms, – visa tai neatrodo nei pastovu, nei tvirta,
nėra ko ir sakyti, kad joks kilnus ryšys iš to nesimezga.

Vadinasi, mūsų paprotys tepalieka vienintelį kelią, kad
įsimylėjusįjį tenkinančio mylimojo elgesys būtų gražus.
Toks juk yra mūsiškis paprotys: kaip minėtu įsimylėjėlių
c atveju savo noru užsidėtas bet kokios vergystės mylima-
jam jungas nelaikomas pataikūniškumu ir nesmerkiamas,
taip pat lieka dar viena, vienintelė, nesmerktina savanorė
vergystė – vergystė dorybės vardan. Juk pas mus, jei kas
nors sutinka kitam patarnauti tikėdamasis per jį tapti ge-
resnis, – ar kokia nors išmintimi, ar bet kurioje kitoje do-
rybės srityje, tokia savanorė vergystė nelaikoma nei gėdinga,
nei pataikūniška. Lieka į viena sudėti šias dvi taisykles:
d dėl meilės berniukams ir dėl meilės išminčiai bei dorybės
apskritai, norint, kad įsimylėjėlį tenkinančio mylimojo el-
gesys būtų gražus. Išties, kai susieina įsimylėjėlis ir myli-
masis, kiekvienas turėdamas savo taisyklę, pirmasis laiko
teisingu bet kokią paslaugą suteikti jį patenkinusiam myli-
majam, antrasis – esą teisinga visaip patarnauti jį išmintin-
gesniu ir geresniu darančiam žmogui; pirmasis gali pridė-
e ti protingumo ir apskritai dorybės, antrasis jaučia poreikį
įgyti išsilavinimo ir visokeriopos išminties, – čia tad, į vieną

sudėjus šias dvi taisykles, ir tik tada, išeina, jog mylimajam gražu tenkinti įsimylėjusįjį, kitaip – niekados! Čia ir apsigauti negėda, o visur kitur – apgautas ar neapgautas, – vis vien užsitrauksi gėdą. Jei, tarkime, kas nors, dėl pinigų pa- 185
tenkinęs tariamai turtingą įsimylėjėlį, apsigauna ir negauna pinigų, paaiškėjus, kad įsimylėjusysis buvo skurdžius, – vis vien gėda. Juk toks žmogus bent jau pasirodo besąs pasirengęs dėl pinigų bet kaip ir bet kam tarnauti, o tai negarbinga. Šitaip svarstant toliau, jei kas nors patenkina tariamai dorą įsimylėjėlį, tikėdamasis ir pats dėl šio ryšio pasidaryti geresnis, bet apsigauna, paaiškėjus jį buvus nedorą ir dorybės neturintį, – vis tiek garbinga šitaip apsi- b
gauti. Šįsyk žmogus bent jau aiškiai parodo dorybės ir tobulėjimo vardan bet ką trokštąs padaryti, – kas už tai galėtų būti gražiau? Vadinasi, bet kokiu atveju gražu tenkinti mylintįjį dorybės vardan. Tai ir yra Dangiškosios deivės Erotas, ir pats jis dangiškas, didžiai vertingas ir valstybėje, ir paskiram žmogui, nes verčia mylintįjį ir mylimąjį c
rimtai pasirūpinti savimi dorybės vardan. O visi kiti – anos, Liaudiškosios deivės žmonės.

Štai taip, – baigė Pausanijas, – nepasiruošęs tegalėjau prisidėti, Faidrai, prie kalbų apie Erotą.“

Pausanijui padarius pauzę (kalbėti tokiais sąskambiais mane moko sofistai), – pasakojo Aristodemas, – turėjo kalbėti Aristofanas. Tačiau jį, – gal persivalgė, ar dėl kita ko, – kaip tik užpuolė žagsulys. Kalbos sakyti jis negalėjęs ir kreipęsis į gretimai gulėjusį gydytoją Eriksimachą: „Erik- d
simachai, turėtum arba sustabdyti mano žagsulį, arba kal-

būti vietoje manęs, kol paliausiu“. Eriksimachas atsakęs: „Padarysiu abu dalykus: kalbėsiu vietoje tavęs, o tu, kai liausies, – mano vietoje. O kol aš kalbėsiu, gal tavo žagsulys
e teiksis liautis, jei ilgėliau užgniauši kvapą; arba pagargaliuok gerklę vandeniu, o jei žagsulys bus itin stiprus, kokiu nors daiktu pasikutenk nosį ir nusičiaudėk. Jei kartą kitą šitaip padarysi, liausis kad ir pats stipriausias žagsulys“. „Nebegaišk, kalbėk, – atsiliepęs Aristofanas, – o aš darysiu, kaip sakai.“

Eriksimachas kalbėjo: „Kadangi padaręs gražią įžangą
186 Pausanijas nesuteikė kalbai tinkamos pabaigos, manau turįs pamėginti atbaigti šį svarstymą. Man labai patiko dvejopo Eroto perskyra. Tačiau Eroto esama ne tik žmonių sielose, ir ne vien gražuoliams, bet dar daug kam ir daug kur: visų gyvūnų kūnuose, žemės augaluose, žodžiu, kone visose būtybėse, – manau, jog mūsų mokslas, medicina, leido
b man įžvelgti, koks didis, koks įstabus ir visa aprėpiantis yra šis dievas – ir žmogiškuosiuose dalykuose, ir dieviškuosiuose.

Medicina ir pradėsiu, idant suteikčiau šiam mokslui garbės vietą. Pačioje kūnų prigimtyje esama šio dvejopo Eroto: sveikas kūno pradas ir ligūstas, – visi su tuo sutinka, – yra skirtingi ir nepanašūs dalykai, o nepanašūs dalykai myli ir geidžia nepanašių. Vadinasi, vienoks yra sveiko prado Erotas, kitoks – ligūsto. Pausanijas tik ką kalbėjo,
c kad gražu tenkinti gerus žmones, o pasileidėlius – gėda. Tas pat ir pačiuose kūnuose: gerus ir sveikus kiekvieno kūno pradus tenkinti gražu ir reikia, – tai ir vadinama medi-

cinos vardu, – o blogus bei ligūstus – gėdinga; nevalia jų tenkinti, jei nori įvaldyti šį mokslą. Mat medicina, trumpai kalbant, yra kūno meilės prisipildyti ir ištuštėti mokslas: kas geba čia atpažinti gražųjį ir bjaurųjį Erotą, yra d
pats tikriausias gydytojas, o kas geba sukelti tokį pokytį, kad vietoje vieno atsirastų kitas, moka suteikti Erotą ten, kur jo nėra, bet turi būti, ir pašalinti esantįjį, – tikras dalyko meistras. Juk jis turi mokėti suteikti palankumą ir abipusę meilę priešiškiausiems kūno pradams. O priešiškiausi yra priešingiausi: šaltis ir šiluma, kartumas ir saldumas, sausumas ir drėgnumas, – bei visi tokie pradai. Mokė- e
damas suteikti tokioms priešybėms meilę ir santarvę mūsų protėvis Asklepijas, – tikiu tuo, ką teigia tieji poetai, – ir sukūrė mūsų mokslą.

Žodžiu, kaip sakiau, visa medicina valdoma šio dievo. Taip pat ir gimnastika bei žemdirbystė. Dėl muzikos kiek- 187
vienam aišku, nereikia nė ilgai galvoti, – kad ir dėl jos tas pat. Galimas daiktas, ir Herakleitas tą patį norėjo pasakyti, nors žodžiais ir neitin vykusiai tai išreiškė teigdamas, esą vienis *pats su savimi išsiskirdamas susieina, kaip lanko ir lyros dermė.* Bet pernelyg neprotinga teigti, kad dermėje esama skirtybės, arba, kad ji susidedanti iš tebesiskiriančių pradų. Ko gero, jis norėjo pasakyti, jog iš pradžioje skirtin- b
gų aukštumo ir žemumo, vėliau, jiems susitarus, muzikos meno dėka atsirado dermė. Aišku juk, kad tebesiskiriantys aukštumas ir žemumas negalėtų sudaryti dermės: dermė – tai sąskambis, o sąskambis – tai tam tikras sutarimas, o sutarimas negali kilti iš skirtingų pradų, kol jie tebesiskiria. Bet neįmanoma suderinti to, kas skiriasi ir nesutaria, –

c taip pat ir ritmas randasi iš pradžioje skirtingų, paskui su-
tarusių greitumo ir lėtumo. O santarvę visiems šiems pra-
dams, kaip anuo atveju medicina, čia sukuria muzikos me-
nas, sukeliantis abipusę meilę ir sandorą. Muzika taip pat
yra erotikos – dermės ir ritmo erotikos – mokslas.

Pačioje dermės ir ritmo sandaroje glūdinčią erotiką ne-
sunku perprasti, – čia nėra dvejopo Eroto. Bet kai tenka
d žmonėms taikyti ritmą ir dermę, arba juos kuriant (tai
vadinama lyrine kūryba), arba tinkamai vartojant sukurtas
melodijas ir metrus (tai vadinama muzikiniu išsilavini-
mu), – tai jau sunku ir reikalauja gero meistro. Mat čia
vėl susiduriame su ta pačia taisykle: padorius žmones ir
kitus, siekiant, kad ir jie tokiais taptų, reikia tenkinti, reikia
saugoti tokių žmonių Erotą. Tai – gražus, dangiškasis, Dan-
e giškosios Mūzos Erotas. O kitas – liaudiškas, Polihimni-
jos. Jį kam nors taikant, reikia būti labai atsargiam, kad
pasidžiaugęs jo teikiamu malonumu, neleistum jam sukelti
pasileidėliškų polinkių. Panašiai mūsų moksle didelis dar-
bas gražiai tvarkytis su kulinarinio meno keliamais norais,
kad ir nesusirgtum, ir malonumu pasidžiaugtum. Žodžiu,
ir muzikoje, ir medicinoje, ir visuose žmogiškuose bei die-
viškuose reikaluose reikia žiūrėti abiejų Erotų, – mat abiejų
188 ten esama. Juk ir metų laikų sudėtyje gausu ir vieno, ir
kito: jei tik ką minėtiems pradams – šilumai ir šalčiui, sau-
sumui ir drėgnumui – pasiseka užmegzti tvarkingą meilės
santykį, pagauti dermę ir protingai susimaišyti, jie atsineša
derlingus bei sveikus metus, žmonėms, visiems kitiems
gyviams ir augalams, nepadarydami jokios žalos. O kai me-
tų laikuose įsigali įžūlumo lydimas Erotas, jis daug ką su-

žaloja ir sugadina, nes tokios sąlygos palankios rastis ma- b
rams bei visokioms kitokioms žvėrių ir augalų ligoms: juk šalnos, kruša ir amaras atsiranda dėl minėtųjų pradų meilės santykiuose kilusių perdėtų ir netvarkingų norų. Mokslas apie tokius meilės santykius dangaus šviesulių judėjime ir metų laikuose vadinamas astronomija.

Galiausiai, ir visų aukojimo apeigų bei pranašavimo
meno tvarkomų dalykų, – būtent jie tiesia abipusį dievų c
ir žmonių ryšį, – tikslas yra ne kas kita, kaip Eroto saugojimas ir gydymas: mat visos bedievystės dažniausiai atsiranda, kai darnusis Erotas netenkinamas, negerbiamas ir neiškeliamas kiekviename darbe, bet jo vietą užima kitas Erotas, – ir santykiuose su tėvais, gyvais ir mirusiais, ir santykiuose su dievais. Pranašavimo užduotis kaip tik ir yra prižiūrėti
bei gydyti Eroto veikiamuosius. O dar pranašavimas yra d
dievų ir žmonių draugystės kūrėjas, kadangi išmano tuos erotiškuosius žmonių polinkius, kurie veda teisybės ir pamaldumo link. Štai kokią gausią ir didelę, tiksliau, visuotinę galią turi visas Erotas. O tas, kuris – ir pas mus, ir pas dievus – santūrumo ir teisybės lydimas veikia vardan gėrio, – tas turi didžiausią galią, iš jo visa mūsų gerovė ir gebėjimas bendrauti bei draugauti tarpusavyje ir su viršesniais.

Galbūt ir pats aš, liaupsindamas Erotą, daug ką pralei-
dau, – tikrai netyčia. Bet jei jau ką praleidau, užpildyti e
spragas bus tavo, Aristofanai, darbas. O gal tu kaip kitaip ketini liaupsinti Erotą, – kalbėki, nes liovėsi ir tavo žagsulys."

Žodį perėmęs Aristofanas, – toliau pasakojo Aristode-
mas, – kalbėjo: „Išties liovėsi, bet tik tuomet, kai pavarto- 189

jau prieš jį čiaudėjimą. Tiesiog stebiuosiu, kaip tą kūno darnumą traukia prie tokių triukšmingų garsų su pasikutenimais, kaip kad čiaudulys, – kaipmat liovėsi, kai tik gavo tą nusičiaudėjimą!“ „Atsargiai, gerasai Aristofanai, – atsiliepė Eriksimachas, – kreti juokus prieš pat pradėdamas
b kalbą ir pats verti mane tapti tavo kalbos prižiūrėtoju, – gal dar imsi juokauti. O galėtum ramiai sau šnekėti.“ „Tavo tiesa, Eriksimachai, – nusijuokė Aristofanas. – Tarkime, kad nieko nesakiau. Tik neprižiūrėk manęs, bijau: ne prajuokinti (tai būtų tik į naudą, ir mūsų Mūza jaustųsi kaip namie), bet apsijuokti.“ „Aristofanai, tikiesi šitaip vienu mostu manęs nusikratyti? – atkirto Eriksimachas. – Vis dėlto būk atsargus ir kalbėdamas turėk omenyje, jog teks
c atsiskaityti. Nors gali būti, kad nuspręsiu to iš tavęs nereikalauti.“

„Ką gi, – pradėjo Aristofanas. – Išties ketinu kalbėti kitaip, nei judu su Pausaniju. Mano galva, žmonės visai nesuvokia Eroto galybės, – jei suvoktų, jau būtų jam pastatę didžiausias šventyklas ir aukurus, aukotų didžiausias aukas, – ne taip, kaip dabar, kai nieko panašaus jis negauna, nors ir žūtbūčiausiai to reikėtų. Juk tarp dievų jis didžiausias žmo-
d nių draugas: jis padeda žmonėms ir gydo tai, ko pagydymas atneštų žmonėms didžiausią palaimą. Tad mėginsiu jums paaiškinti šio dievo galią, o jūs savo ruožtu kitus pamokysite.

Pirmiausia turite patirti apie žmonių prigimtį, ir kas jai nutiko. Senovėje mūsų prigimtis buvo ne tokia, kaip dabar, bet visai kitokia. Pirmiausia, buvo trys žmonių lytys,
e o ne, kaip dabar, vyriška ir moteriška. Buvo dar trečia lytis, jungusi šias abi: vardas liko ligi šiol, tačiau pati ji iš-

nykusi. Mat anais laikais buvo dar viena atskira androginų lytis, ir pavidalu, ir vardu jungusi vyriškąją ir moteriškąją lytį. O dabar liko vien smerkiamasis vardas. Be to, kiekvieno visas pavidalas buvo apvalus; nugara ir šonai lenkti ratu. Rankos buvo keturios, tiek pat kojų, du visiškai
vienodi veidai ant apvalaus kaklo, o šių dviejų priešingai 190
atgręžtų veidų pakaušis buvo vienas. Ausys keturios, gėdingosios vietos dvi, – visa kita galėtume įsivaizduoti pagal tai. Judėdavo jie ir kaip dabar – stačiomis, bet kuria kryptimi, o leidęsi bėgti mikliai versdavosi kūliais, remdamiesi visomis aštuoniomis anuomet turėtomis galūnėmis, kaip akrobatai verčiasi per galvą, kojomis apsukdami ratą. O
trijų ir būtent tokių lyčių būta todėl, kad vyriškoji giminė b
buvo kilusi iš Saulės, moteriškoji – iš Žemės, o abejus pradus turinčioji – iš Mėnulio, nes ir Mėnulis turi abiejų pradų. O tas apvalumas – ir jų pačių, ir judėjimo, – iš panašumo į gimdytojus.

Buvo jie baisiai stiprūs ir galingi, turėjo didelių polėkių, net į dievus kėsinosi. Tai, ką Homeras pasakoja apie Efialtą ir Otą, – tai apie anuos žmones: jie bandę užkopti
dangun, ketindami užpulti dievus. Tad Dzeusas su kitais c
dievais sutrikę svarstė, ką su jais daryti: negalėjo jų nužudyti ir sunaikinti visą giminę trenkdami perkūnais kaip Gigantus, – kartu išnyktų ir iš žmonių gaunama pagarba su atnašavimais, bet negalėjo ir leisti jiems savivaliauti. Vargais negalais Dzeusas sugalvojo ir paskelbė: „Atrodo, būsiu radęs išeitį, kad ir žmonės išliktų, ir apsilpę liautų-
si šitaip šėlioję. Tuoj aš juos, – pažadėjo jis, – kiekvieną d
perpjausiu pusiau: pasidarys silpnesni, o drauge ir mums

naudingesni, nes padidės jų skaičius! Vaikščios jie tiesiai
dviem kojom. O jei pamatysime, jog vėl šėlsta ir nesiteikia
ramiai elgtis, – dar sykį perpjausiu perpus, tada šokinės
viena koja." Taip pasakęs, ėmė pjaustyti žmones, papras-
e čiausiai kaip šermukšnio uogas pjausto laikymui, arba virtus
kiaušinius plauku. Vieną perpjovęs, liepdavo Apolonui vei-
dą ir pusę kaklo atgręžti į pjūvio pusę, idant regėdamas,
kaip yra perpjautas, žmogus būtų kuklesnis, o visa kita liepė
užgydyti. Apolonas atgręždavo veidą, iš visų pusių kaip kap-
šą sutraukdavo odą dabar pilvu vadinamoje vietoje ir, pali-
kęs vieną angą, užrišdavo viduryje pilvo, – ši vieta vadinama
191 bamba. Daugumą raukšlių išlygindavo ir suteikdavo pavi-
dalą krūtinei, vartodamas maždaug tokį įnagį, kokiu kur-
piai lygina ant kurpaliaus užmautą odą. Bet kelias raukšles
palikdavo, – kaip tik ant pilvo, ties bamba, – senam nuti-
kimui atminti.

Kai pirmykštė būtybė buvo šitaip perpus perpjauta,
kiekviena pusė, ilgėdamasi antrosios, siekė su ja suartėti.
Apsikabinusios, susiglaudusios, geisdamos suaugti, jos mir-
b davo – iš bado ir visiško neveiklumo, nes nieko nenorėjo
viena be kitos daryti. Mirus vienai kuriai pusei, likusioji
ieškodavo kitos pusės ir prie jos priglusdavo, – sutikdavo
arba pusę visos moters (dabar tai vadinama moterimi), arba
vyro. Taip jos ir mirdavo. Pasigailėjęs Dzeusas sugalvojo
naują gudrybę – priekin perkelti jų gimdymo organus.
Mat iki tol juos turėjo priešingoje pusėje, todėl pradėda-
c vo ir gimdydavo [leisdami sėklą] ne vienas į kitą, bet že-
mėn kaip cikados. Taigi perkėlė juos priekin, kad galėtų
jais vienas kitame gimdyti, – vyro organu moteryje. Jis no-

rėjo, kad suartėję jie, jei būtų vyras ir moteris, pradėtų ir pagimdytų palikuonį, o kartu, nors ir būtų du vyrai, bent jau patirtų sueities pasitenkinimą, nusiramintų, imtųsi veiklos bei pasirūpintų kitais gyvenimo reikalais. Štai nuo kokių laikų žmonėms įgimta erotinė tarpusavio meilė, pir- d
mykštės būtybės surinkėja, mėginanti iš dviejų atkurti vieną ir išgydyti žmogaus prigimtį.

Tad ir yra kiekvienas mūsų antroji žmogaus dalis, lyg plekšnės, nes esame į du perkirsto vieneto dalys. Štai ir ieškome amžinai kiekvienas antrosios savo dalies. Vyrus, kurie yra anais laikais androginais vadintos mišriosios lyties dalys, traukia moterys. Dauguma paleistuvių yra šios kilmės. Iš šios lyties kyla ir vyrus mylinčios moterys bei e
paleistuvės. O moterys, kurios yra kadaise perpjautos moters dalys, neitin domisi vyrais; šios labiau linksta į moteris; iš šios lyties kyla moteriškosios draugijos mėgėjos. Perpjauto vyro dalys ieško vyro: šie vyriškosios lyties griežinėliai nuo pat vaikystės myli vyrus, mėgsta gulėti su vyrais 192
susiglaudę. Tai yra patys geriausi vaikai ir paaugliai, – jie turi vyriškiausią prigimtį. Žinia, kai kas teigia, esą jie begėdžiai. Tai melas: ne begėdystė verčia juos taip elgtis, bet drąsa, narsa ir vyriškumas – juos traukia panašumas. Stiprus įrodymas yra tai, kad subrendę jie vieninteliai pasirodo politikai tinką vyrai. Suvyriškėję, šitie žmonės myli b
berniukus ir iš prigimties nesidomi vedybomis bei vaikų gimdymu, – tam juos verčia papročiai, bet šiaip jiems pakanka gyventi vienas su kitu be žmonų. Žodžiu, toks žmogus tampa berniukų mylėtoju ir jaučia prielankumą įsimylėjėliams, nes jį visuomet traukia giminiškumas.

O jei berniukų mylėtojas ar bet koks kitas žmogus aptinka būtent tą antrąją savo pusę, juodu apimti nuostabaus
c sukrečiančio prielankumo, artumo ir meilės tiesiog nė trumpam nenori vienas su kitu skirtis. Drauge leisdami visą gyvenimą šitie žmonės nė negalėtų pasakyti, ko vienas iš kito nori: niekas juk nepatikėtų, jog tai dėl lytinės sueities, – todėl ir džiaugiasi ir šitaip veržiasi būti kartu. Ne,
d aišku, kad jų siela nori ko kita, ko nepajėgia pasakyti, tik pranašiškai nujaučia šį savo norą ir mįslingai apie jį byloja. Jei, jiems gulint drauge, prieitų Hefaistas su savo įnagiais ir paklaustų: „Ko gi, žmonės, vienas iš kito norite?“, o jiems sutrikus, dar sykį paklaustų: „Tai gal norite kuo labiau sutapti, kad nei naktį, nei dieną nereikėtų vienam kito palikti? Klausiu, nes, jei šito trokštate, galiu sulydyti
e jus oro srove į vieną: iš dviejų pasidarysite vienas ir, kol gyvi, gyvensite abudu drauge lyg viena būtybė, o kai numirsite, – ir anapus, pas Hadą, būsite ne du, bet vienas, miręs bendra mirtimi. Pagalvokite: ar šito siekia jūsų meilė? Ar būtumėte patenkinti tokiu likimu?“ Esame tikri, niekas neatsisakytų tokio pasiūlymo, nepasirodytų norįs ko kita, bet tiesiog pamanytų išgirdęs tai, ko (štai ko!) seniai trоško – suartėti, susilydyti su mylimuoju, iš dviejų virsti vienu. O kalta dėl to minėta pirmykštė mūsų prigimtis, – buvome
193 viso [pavidalo]. Šis visybės geismas bei siekimas ir vadinamas meile.

Tad anksčiau, kaip pasakojau, buvome vienetas, bet dabar dėl mūsų prasižengimų dievas išskirstė mus, kaip spartiečiai arkadiečius. Esama pavojaus, kad, jei nesielgsime su dievais kaip pridera, mus ir vėl perskels, – vaikščio-

sime tada nelygu plokšti stelose pavaizduoti žmonės, perpjauti išilgai nosies, it kokios kaulelių pusės. Todėl kiekvienas visus turi raginti visame kame pamaldžiai gerbti dievus, idant šito išvengtume, o kita laimėtume, – Erotas b mūsų karvedys ir mūsų vadas. Jam niekas tenesipriešina (o priešinasi jam tas, kas užsitraukia dievų neapykantą), nes susidraugavę ir susitaikę su šiuo dievu surasime bei sutiksime savuosius mylimuosius, – šiandien retam kam tai pavyksta. Ir tegu Eriksimachas nekimba prie manęs, neva aš šaipausi iš Pausanijo su Agatonu. Galimas daiktas, ir c jie bus iš tų žmonių, ir abudu turį vyrišką prigimtį. Bet aš kalbu apie visus – ir vyrus, ir moteris: mūsų giminė galėtų tapti laiminga, jei pasiektume meilės tikslą ir, kiekvienas sugrįžęs pirmykštėn prigimtin, surastume savo mylimąjį. Jei tai yra didžiausias gėris, turime pripažinti, kad ir iš dabartinių dalykų geriausia kuo labiau prie jo priartėti, – tai yra sutikti norimos prigimties mylimąjį.

Liaupsindami dieviškąjį šio gėrio priežastininką vertai d liaupsinsime Erotą, kuris ir šiandien žeria mums geradarysčių, vesdamas mūsų savasties link, ir ateičiai dovanoja didingų vilčių, žadėdamas mainais už mūsų pagarbumą dievams sugrąžinti mus į pirmykštę būseną, pagydyti ir suteikti palaimingą gerovę.

Tokia tad, Eriksimachai, – baigė Aristofanas, – mano kalba apie Erotą, kitokia nei tavoji. Kaip prašiau, neieškok joje pajuokos. Geriau paklausykime, ką pasakys likusieji, e tiksliau, du paskutinieji, – teliko juk Agatonas su Sokratu."

„Nesirengiu, – pasakojo Aristodemas, – tau priešintis, taręs Eriksimachas, nes man patiko tavo kalba. Jei nežino-

čiau, kad Sokratas ir Agatonas puikūs meilės dalykų žinovai, tikriausiai smarkiai sunerimčiau: ar dar ras ką pasakyti po tiekos įvairių kalbų! Bet dėl jų esu ramus."

194 „Esi ramus, – tarė Sokratas, – nes pats, Eriksimachai, gražiai pasirodei šiose varžybose. Tačiau atsidūręs mano vietoje, arba, dar geriau, ten, kur aš būsiu, kai ir Agatonas pasakys gerą kalbą, kaip reikiant sunerimtum ir pasijustum labai kebliai, kaip aš dabar."

„Nori mane apkerėti, Sokratai, – atsiliepė Agatonas, – idant sumiščiau, manydamas, jog klausytojai tikisi iš manęs kažin kokios puikios kalbos."

„Būčiau tikras užuomarša, Agatonai, – atsakė Sokra-
b tas, – jei pamanyčiau, kad dabar sumiši, – kiek čia mūsų! Mačiau, kaip drąsiai ir išdidžiai žengei į sceną su aktoriais, žvelgdamas tiesiai į žiūrovų gausybę, pasirengęs pristatyti savo veikalą, – kad nors kiek būtum sutrikęs!" „Gal vis dėlto, Sokratai, – pasakė Agatonas, – nemanai, jog esu taip apsėstas teatro, jog nė nesuprantu, kad sveiko proto žmogų
c keli protingi vyrai baugina labiau už minią bepročių?" „Tikrai negražiai elgčiausi įtardamas tave nenuovoka. Ne, esu tikras, kad susidūręs su žmonėmis, kuriuos laikytum išmintingais, paisytum jų labiau už kokią ten minią. Bet kažin ar mes būsime tokie žmonės, – juk irgi ten buvome, anoje minioje. Tačiau susidūręs su kitais, išmintingais žmonėmis, jų gal ir susigėstum, jei kartais pamanytum darąs ką nors gėdinga. Ar ne taip?" „Teisingai kalbi", – tarė. „O
d minios nesigėdytum, jei manytum darąs ką gėdinga?" Čia, pasakojo Aristodemas, įsiterpė Faidras, sakydamas: „Mielasis Agatonai, jei atsakinėsi Sokratui, jam neberūpės kas

ir kaip čia vyksta, – jam teduok pašnekovą, juolab gražų!
Pats mėgstu klausytis Sokrato pašnekesių, bet privalau pa-
sirūpinti Eroto liaupsinimu ir iš kiekvieno jūsų surinkti
po kalbą. Atiduokite duoklę dievui, tada galėsite šnekėtis.“
„Teisingai sakai, Faidrai, – atsakė Agatonas. – Niekas e
man netrukdo kalbėti, – su Sokratu ir ateityje turėsiu ne
vieną progą pasišnekėti.
Norėčiau pirmiausiai pasakyti, *kaip* kalbą sakyti, tik
paskui sakyti kalbą. Mano galva, visi anksčiau kalbėjusieji
ne dievą liaupsino, bet dėl dievo teikiamų gėrybių laimin-
gus žmones šlovino. O apie patį šių gėrybių davėją niekas 195
nepasakė, koks jis yra. Bet esama vienintelio visiais atve-
jais teisingo būdo ką nors girti, – aptarti, koks yra kalba-
mas dalykas ir kas iš jo pareina. Ir mes taip pat turėtume
girti Erotą: pirma jį patį, – koks jis, paskui – jo dovanas.
Mano įsitikinimu, iš visų dievų, – visi jie laimingi, –
Erotas (jei leista taip kalbėti neužsitraukiant rūstybės) –
pats laimingiausias, nes pats gražiausias ir geriausias. Kaip
gi ne gražiausias?! Pirmiausiai, tarp dievų jis, mano Faid-
rai, pats jauniausias! Jis pats stipriai paliudija mano teigi- b
nį, sprukte sprukdamas nuo senatvės, – o ji, žinome, kokia
greita, bent jau ateina pas mus greičiau nei derėtų. O Eroto
prigimtis jos nekenčia ir nė iš tolo nesiartina, – jis visuo-
met tarp jaunų, ir pats jaunas. Teisus senas priežodis: pa-
našus vis prie panašaus. Daug dėl ko sutinku su Faidru,
tik negaliu sutikti, esą Erotas senesnis už Kroną su Japetu!
Ne, mano įsitikinimu, tarp dievų jis pats jauniausias, jis – c
amžinai jaunas dievas, o tie seni dievų reikalai, apie ku-
riuos pasakoja Hesiodas su Parmenidu, – Anankės, bet ne

Eroto vaisiai, jei tiesa, ką jie pasakoja. Nebūtų jie vienas kito romyję, nebūtų kaustę grandinėmis, nebūtų buvę visos tos smurto gausybės, jei būtų gyvavęs tarp jų Erotas. Tada būtų buvusi taika ir draugystė, kaip dabar, nuo tol, kai Erotas viešpatauja tarp dievų.

Jis jaunas. Ne tik jaunas, bet ir švelnus! Tik neturi savo
d poeto, savo Homero, kuris mokėtų parodyti jo švelnumą. Homeras apie Atę sako, kad ji – deivė ir kad yra švelni (bent jau jos pėdos švelnios). Jis sako:

švelnios jos pėdos: ji nemina
žemės, bet žmonių galvomis priekin žengia.

Manding, gražus švelnumo įrodymas: žengia ne kur
e kieta, bet kur minkšta! Imkime ir mes tą patį įrodymą Eroto švelnumui įrodyti: jis nežengia žeme, ir galvomis nežengia (ne pats minkščiausias daiktas), bet ir žengia, ir gyvena pačiuose minkščiausiuose dalykuose, įsikurdamas dievų ir žmonių sielų buveinėse. Ir ne kiekvienoje pasitaikiusioje sieloje, bet, susidūręs su kieto būdo siela, atsitraukia, o sutikęs minkštą būdą, apsigyvena. Nuolat liesdamas (ir pėdomis, ir visaip kitaip) pačius švelnių švelniausius dalykus jis ir pats, – privalome pripažinti, – yra visų švelniausias.

196 Taigi, jauniausiasis ir švelniausiasis. Be to, lankstaus pavidalo. Antraip negebėtų nei visur pasklisti, nei pirma nepastebėtas įsigauti į visą sielą, paskui išeiti, jei būtų kietas. Kad jo pavidalas darnus ir lankstus aiškiai liudija jo dailumas, – Eroto dailumas, dėl kurio visi nuostabiai sutaria: juk nedaili išvaizda ir erotinė meilė – amžini priešai. Apie jo odos grožį nesunku spėti iš to, kad gyvena jis tarp
b gėlių: kas nežydi ir nužydėjo, kūnas ar siela, ar kad ir kas

tai būtų, – ten Erotas neapsistoja, o kur gražiai žydi ir kvepia, ten jis apsistoja ir pasilieka.

Apie dievo grožį tiek pakaks pasakyti, nors ir daug dar lieka. Dabar turiu pakalbėti apie jo šaunumą. Svarbiausia tai, kad Erotas nedaro ir nepatiria neteisybės: nei iš dievo ar dievui, nei iš žmogaus ar žmogui. Nei jis pats ką nors
patirdamas iš prievartos patiria (prievarta Eroto nesiekia), c
nei ką nors darydamas – prievarta daro: visi visame kame savo noru tarnauja Erotui, o dėl ko sutariama savo noru, *įstatymai, šie valstybės viešpačiai,* tai vadina teisybe. Be teisingumo, jis dar gausiai apdovanotas santūrumu. Sutariama juk, kad santūrumas tai galia aistroms ir geismams. Bet nėra už erotinę stipresnės aistros, vadinasi, visos silpnesnės aistros turėtų paklusti Erotui, o jis – valdyti, o, valdydamas aistras ir geismus, Erotas turėtų būti santūrus kaip niekas
kitas. Pagaliau, prieš Eroto narsą *nė Arėjas neatsilaiko.* Juk d
ne Arėjas pagauna Erotą, bet, kaip pasakojama, Erotas Arėją – [meilė] Afroditei. Pagavusysis valdo pagautąjį, o valdydamas už kitus narsesnį Erotas turėtų būti visų narsiausias.

Pasakyta apie dievo teisingumą, santūrumą ir narsą. Liko jo išmintis. Stengtis turiu pagal išgales, kad nieko neliktų. Pirmiausia, – savo ruožtu norėčiau pagerbti mūsų
meną, kaip Eriksimachas savąjį, – šis dievas toks išmin- e
tingas kūrėjas, kad ir kitą gali paversti kūrėju: kiekvienas tampa poetu, *nors ligi tol ir būtų svetimas Mūzoms,* jei tik Erotas paliečia. Turėtume laikyti tai įrodymu, kad Erotas apskritai yra puikus kūrėjas bet kokioje mūziškoje kūryboje. Juk ko neturi ir nemoki, kitam nei duosi, nei išmokysi.
Maža to, – ir gyvų būtybių kūrimas, visų gyvų būtybių: 197

kas paneigtų, jog būtent Eroto išminties dėka gimsta ir auga visi gyviai?! Ir meistriškumas menuose: argi nežinome, jog, ką šis dievas pamoko, tas garsėja ir spindi, o prie ko Erotas neprisiliečia, to nei girdėti, nei matyti? Žinia, kad šaudymo, gydymo ir pranašavimo menus Apolonas atrado vedamas geismo ir Eroto, – tad ir šį dievą reikėtų
b laikyti Eroto mokiniu, kaip ir Mūzas dėl jų meno, Hefaistą – kalvystės, Atėnę – dėl audimo, o Dzeusą – dėl meno *dievus ir žmones valdyti*. Štai taip susitvarkė dievų reikalai, gimus Erotui (aišku, kad *grožio* siekiančiam Erotui, nes bjaurumas jam svetimas), o iki tol, kaip pradžioje minėjau, dievams nutiko daug baisumų, mat viešpatavo Anankė. O gimus šiam dievui, iš erotinės meilės grožiui radosi visos gėrybės – ir dievų, ir žmonių.

c Štai, todėl, Faidrai, mano manymu, pirmiausiai Erotas pats yra gražiausias ir geriausias, be to, visiems kitiems teikia tokias gėrybes. Panorau netgi šį bei tą sueiliuoti: tai jis

kuria taiką žmonėms, o jūroj ramybę,
giedrą, vėjus suguldo į guolį, varge užmigdina...

d Jis svetimumą iš mūsų išlieja, artumą įlieja, jis visų tokių sueigų sambūrių steigėjas; šventėje, šokyj, dainoj, aukoj jis vadovas; romumo teikėjas, šiurkštumo trėmėjas; dosnus prielankumo, šykštus priešiškumo, gerųjų paspirtis, išminčių reginys, dievų žavesys; nuskriaustųjų geidžiamybė, apdovanotųjų brangenybė; Lepumo, Prabangumo, Gležnumo, Grakštumo, Geismo, Ilgesio tėvas; geriesiems rūpestingas, blogiesiems abejingas; rūpestyje, išgąstyje, ilgesyje, žodyje – vairininkas, sąjungininkas, kariautojas, gel-
e bėtojas geriausias; visų dievų ir žmonių vyresnybė, vadas

gražiausias ir geriausias, kiekvienam žmogui siektinas ir gražiai apgiedotinas, įsiliejant į visų dievų ir žmonių mintis kerinčią jo giesmę.

Tokia kalba, Faidrai, tebūnie mano atnaša dievui: kaip įmanydamas atseikėjau jon žaismingumo ir rimtumo.“

Po Agatono kalbos, visi, kaip pasakojo Aristodemas,
sveikino jaunuolį: tokia kalba ir pačiam jam, ir dievui de- 198
ranti. Sokratas, žvilgtelėjęs į Eriksimachą, pasakė: „Akume-
no vaike, manai, išgąsčio to išgąstingo be pagrindo būta?
Argi ne pranašiškai ką tik kalbėjau, kad Agatonas pasakys
nuostabią kalbą, ir aš nežinosiu, ką daryti?“ „Manau, jog
viena išties pasakei pranašiškai – dėl geros Agatono kalbos,
bet kad nežinosiąs, ką daryti, – netikiu, kad gerai išprana-
šavai.“ „Kaip gi, o laimingasai, kitaip galėtų būti man ar b
bet kam kitam turinčiam kalbėti po tokios gražios ir turtin-
gos kalbos! Ne viskas vienodai nuostabiai buvo pasakyta,
tačiau pabaiga!... Kas galėtų likti nesukrėstas tų žodžių ir
posakių grožio?! Aš bent supratęs, jog pats nesugebėsiu
pasakyti nieko, nors iš tolo prilygstančio jų grožiui, ko
gero sprukčiau iš gėdos, jei tik rasčiau būdą. Ši kalba taip c
priminė man Gorgiją, kad tiesiog buvau patyręs tai, apie
ką pasakoja Homeras: išsigandau, kad baigdamas Agato-
nas ant mano kalbos neužsiundytų Gorgijo, baisiojo kal-
bovo, galvos ir nepaverstų manęs akmeniu, atėmęs žadą.

Tada supratau, koks vis dėlto buvau juokingas, kai pa-
žadėjau kartu su jumis, atėjus mano eilei, liaupsinti Erotą d
ir dar tariausi esąs erotiškųjų dalykų žinovas! Vadinasi, nė
nenutuokiau apie reikalą, – kaip reikia girti kokį nors da-

lyką. Aš, žioplys, maniau, jog apie liaupsinamąjį visuomet reikią kalbėti tiesą, ir kad tai esąs pagrindas, ir jau iš šios tiesos tenka rinktis, kas gražiausia ir kuo tinkamiausiai tai išdėstyti. Net didžiavausi savimi: pasakysiu gerą kalbą, žinojau juk tiesą, kaip girti dalyką! Bet, regisi, gražiai ką nors
e girti bus kas kita. Gražiai ką nors girti reiškia skirti dalykui visa, kas didingiausia ir gražiausia, – ar iš tiesų taip būtų, ar nebūtų. Jei netiesa, – pasirodo, didelio čia daikto! Regis, buvo pasakyta, kad kiekvienas *tarytum* liaupsintų Erotą, bet nebuvo sakyta iš tikro jį liaupsinti. Todėl, manding, ir verčiate Erotui visa ką – visos kalbos geros: jis ir
199 toks, ir štai kokių dalykų priežastis! Kad tik pasirodytų kuo gražiausias ir geriausias, – aišku, kad neišmanėliams. Nejau tikriems žinovams? Nieko nepasakysi, – gražios, iškilmingos liaupsės. Bet aš aiškiai nenutuokiau apie tokį liaupsinimo būdą. Nenutuokiau, todėl pasižadėjau ir pats, sulaukęs savo eilės, jį girti. Vadinasi, *liežuvis žadėjo, ne protas*. Ką gi, sudie, pažade! Šitokiu būdu tikrai negalėsiu liaup-
b sinti: tiesiog neįstengčiau. Vis dėlto tiesą, jei norite, sutikčiau pasakyti, – savaip, nesilygiuodamas į jūsiškes kalbas; nenorėčiau pasirodyti juokingas. Žiūrėk tad, Faidrai, ar reikalinga tau ir tokia kalba, – išgirstum apie Erotą tiesą, tik žodžiai ir posakių deriniai būtų tokie, kokie pirmi ateitų į galvą?“

Faidras ir visi kiti, pasakojo Aristodemas, ragino jį kalbėti taip, kaip paties supratimu derėtų. „Tad, Faidrai, dar leiski man paklausinėti Agatono, – prieš pradėdamas no-
c rėčiau, kad jis man šį tą pripažintų.“ „Žinoma, – atsakė Faidras, – klausinėk.“

Tada Sokratas pradėjęs maždaug taip: „Mielasai Agatonai, man patiko tavo kalbos įžanga: gerai pasakei, kad pirma reikia parodyti, kas toks yra pats Erotas, o paskui jo darbus, – tiesiog nuostabi pradžia. Na tai pasakyk man apie Erotą, – tiek visko gražiai ir įspūdingai pripasakojai, koks jis yra, – pasakyk dar ir štai ką: Ar Erotas yra toks, d
kad būtų *kieno nors* meilė, ar niekieno? Klausiu ne apie tai, ar jis yra kokios nors motinos ar kokio nors tėvo, – juokinga būtų klausti, ar Erotas yra motinos arba tėvo meilė, – bet to paties, ko galėčiau paklausti apie patį „tėvą": ar „tėvas" yra kieno nors tėvas, ar niekieno? Neabejoju, jei norėtum gerai atsakyti, pasakytum, jog „tėvas" yra sūnaus ar dukros tėvas. Tiesa?"

– Žinoma, – pasakė Agatonas.

– Turbūt ir apie „motiną" taip pat atsakytum?

Agatonas ir čia sutiko.

„Tada atsakyk man dar dėl kai ko, idant geriau supras- e
tum, ko noriu. Jei paklausčiau: Na, o „brolis", pats tai, kas yra [brolis], ar yra kieno nors brolis, ar nėra?"

Atsakė, kad yra.

– Turbūt brolio ar sesers?

Sutiko.

– Tad pamėgink ir apie Erotą pasakyti: Ar Erotas yra kieno nors meilė, ar niekieno?

– Aišku, kad kieno nors.

– Gerai, *kieno nors.* Turėk tai galvoje ir nepamiršk. Man 200
tik tiek pasakyk: Ar Erotas geidžia to dalyko, kurio meilė jis yra? O gal negeidžia?

– Žinoma, geidžia, – pasakė Agatonas.

– Ar jis turi tą dalyką, kurio geidžia ir myli, ir vis dėlto jo geidžia ir myli? O gal neturi?

– Neturi. Bent panašu į tai, – atsakė anas.

– Bet žiūrėk, – tęsė Sokratas, – gal ne „panašu“, o „bū-
b tina“: geidžiama to, ko stokojama, o kai nestokoja, – ne-
geidžia? Pačiam man, Agatonai, atrodo, jog tai tiesiog ne-
paprastai „būtina“. O kaip tau?

– Ir man atrodo, kad būtina.

– Teisingai sakai. Na, o ar norėtų kas nors būti aukštas, būdamas aukštas? Arba stiprus, būdamas stiprus?

– Negalimas daiktas, sprendžiant iš to, dėl ko sutarta.

– Tikriausiai nestokotų šito, jau toks būdamas.

– Tiesa.

– Matai, jei kas nors, kad ir būdamas stiprus, norėtų
būti stiprus, – kalbėjo Sokratas, – arba, būdamas vikrus,
norėtų būti vikrus, arba, būdamas sveikas, – sveikas... Ga-
limas daiktas, kas nors pamanytų apie šiuos ir kitus pana-
c šius dalykus, kad, tokie būdami bei tai turintys žmonės, dar
ir *geidžia* šių turimų dalykų. Tam ir kalbu, kad tai mūsų ne-
suklaidintų. Juk tokie žmones, – pamąstyk, Agatonai, –
esamu laiku privalo turėti visa tai, ką turi, – nori jie to, ar
nenori. Kas gi galėtų *geisti* tokio daikto? O jei kas nors sa-
kytų: „Esu sveikas, ir noriu būti sveikas, esu turtingas, ir
noriu būti turtingas, – geidžiu kaip tik to, ką turiu!“, – mes
d jam pasakytume: „Žmogau, turi įsigijęs turtą, sveikatą, stip-
rybę ir ateityje nori jų turėti, – juk dabartyje, nori ar ne-
nori, jau turi. Pagalvok: sakydamas ‘Geidžiu dabar turimų
dalykų’, – ar kartais nesakai ‘Noriu ir ateityje turėti dabar
turimus dalykus?’“ Ar jis nesutiktų?

– Agatonas, – pasakojo Aristodemas, – sutiko, o Sokratas tęsė.

– Ar norėti ateityje išsaugoti turimus dalykus nereiškia mylėti tai, ko dar neturi įgijęs?

– Žinoma, – tarė. e

– Vadinasi, ir šis, ir kiekvienas geidžiantis žmogus geidžia to, ko nėra, ko jis neturi? Ko jis neturi, kuo pats nėra ir ko stokoja, tokių dalykų ir [siekia] jo geismas bei jo meilė?

– Žinoma, – pasakė anas.

– Na gi, – kalbėjo Sokratas, – pakartokime, dėl ko sutarėme: pirma, Erotas yra ko nors meilė; antra, – tokių dalykų, kokių pats stokoja. Ar ne taip?

– Taip, – atsakė. 201

– Dabar prisimink, kokių dalykų meilė, anot tavo kalbos, yra Erotas? Jei nori, pats tau priminsiu. Manding, kalbėjai maždaug tai, kad dievų reikalai susitvarkė dėl grožio siekio, – juk negalėtų būti bjaurių dalykų siekiančios meilės. Ar ne panašiai kalbėjai?

– Taip ir kalbėjau, – pasakė Agatonas.

– Puiku, bičiuli, – tęsė Sokratas. – Ar tai nereiškia, jog Erotas turėtų būti grožio meilė, ne bjaurumo?

Anas sutiko.

– O mes sutarėme, kad mylima tai, ko stokojama ir b neturima?

– Taip, – tarė.

– Vadinasi, Erotas stokoja ir neturi grožio.

– Būtina pripažinti, – pasakė anas.

– O jei taip, ar pavadinsi gražiu grožio stokojantį ir visai jo neturintį daiktą?

– Tikrai ne.

– O jei taip, ar vis dar pripažįsti Erotą gražiu?

Agatonas pasakęs: „Bijau, Sokratai, kad neišmanau nieko iš to, apie ką kalbėjau."

c – Bet kalbėjai gražiai, Agatonai, – tarė. – Vis dėlto dar vienas klausimėlis: ar nemanai, jog kas gera, yra ir gražu?

– Manau.

– Tad, jei Erotas stokoja grožio, o kas gera yra gražu, jis ir gėrio turėtų stokoti?

– Neįstengčiau tau priešintis, Sokratai. Tebūnie, kaip sakai, – atsakė.

– Ne, ne, mylimasai Agatonai: tiesai neįstengi priešintis, Sokratui visai nesunku pasipriešinti.

d Dabar tave palieku. O kalbą apie Erotą... Kadaise girdėjau ją iš mantinietės moters – Diotimos, šių ir daugelio kitų dalykų žinovės: sykį, gresiant marui, jos dėka atėniečiai aukomis dešimčiai metų nustūmė maro ligos protrūkį... Ji ir mane mokė erotiškųjų dalykų. Jos tad sakytą kalbą ir pamėginsiu jums atpasakoti, o remdamasis mūsų su Agatonu sutartais dalykais, toliau jau pasakosiu vienas, kaip mokėsiu. Išties, kaip pats paaiškinai, Agatonai, reikia pirma aptarti
e patį Erotą: kas jis ir koks, o paskui – jo darbus. Manau, kad patogiausia eiti tuo pačiu keliu, kuriuo kadaise kvosdama mane ėjo ana svetimšalė. Mat aš jai sakiau bemaž tą patį, ką man dabar Agatonas: Erotas esąs didis dievas, Erotas – grožio meilė. O ji man tais pačiais svarstymais, kaip aš dabar Agatonui, įrodė, jog, priešingai, iš mano paties svarstymo plaukia, kad jis nei gražus, nei geras.

Aš pasakiau:

– Kaip gali taip kalbėti, Diotima? Vadinasi, Erotas bjaurus ir blogas?

Ji tarė:

– Gal nepiktžodžiauk! Manai, jei kas nėra gražu, būtinai turi būti bjauru?

– Žinoma! 202

– O kas ne išmintis, – neišmanymas? Ar nesi pastebėjęs, jog esama kažko tarp išminties ir neišmanymo?

– Kas tai?

– Turėti teisingą nuomonę, nors ir nesugebant pateikti paaiškinimo. Ar nežinai, – paklausė, – jog tai nebus nei žinojimas (nejaugi nepaaiškintas daiktas gali būti žinojimas?), nei neišmanymas (argi prie tikrovės prisiliečiantis dalykas gali būti neišmanymas?) Tad teisinga nuomonė tikriausiai ir bus toks dalykas tarp pažinimo ir neišmanymo.

– Teisingai kalbi, – atsakiau aš.

– Tad ir neversk to, kas nėra gražu, būti bjauriu, o kas b
nėra gera, blogu. Tas pat ir su Erotu: jei pats sutinki jį nesant nei gerą, nei gražų, dėl to visai neturėtum manyti, kad jis privalo būti bjaurus ir blogas. Ne, jis yra kažkas tarp šių dviejų dalykų.

– Bet juk visi, – pasakiau aš, – pripažįsta jį didžiu dievu!

– Kalbi apie visus išmanančiuosius, – paklausė ji, – ar ir neišmanančius?

– Tiesiog visi!

Ji nusijuokė:

– Ir kaip gi, Sokratai, didžiu dievu jį pripažintų žmo- c
nės, kurie nė dievu jo nelaiko?

– Kas tai per žmonės? – paklausiau.

– Vienas tu, kita – aš.

Paklausiau:

– Ką turi omenyje?

Ji atsakė:

– Tai labai paprasta. Na, pasakyk man: ar nelaikai visų dievų laimingais ir gražiais? Ar drįstum teigti kurį nors dievą nesant gražų ir laimingą?

– Dievaži, nedrįsčiau, – pasakiau.

– O laimingaisiais laikai tuos, kurie turi kas gera ir kas gražu?

– Žinoma.

d – Bet dėl Eroto juk sutikai, kad stokodamas to, kas gera ir gražu, jis geidžia būtent to, ko stokoja?

– Išties sutikau.

– Tai kaip gi jis galėtų būti dievas, neturėdamas to, kas gražu ir gera?

– Atrodo, niekaip negalėtų.

– Matai, pats nelaikai Eroto dievu.

– Kas gi galėtų būti Erotas? – paklausiau. – Mirtingasis?

– Nieko panašaus.

– Tai kas?

– Kaip ir anksčiau minėti dalykai, – atsakė ji, – jis *tarp* mirtingumo ir nemirtingumo.

– Kas gi tai, Diotima?

– Jis, Sokratai, – didis daimonas, juk daimoniškos būtybės visad yra tarp dievo ir mirtingojo.

e – O kokios yra daimono galios? – paklausiau.

– Jis išverčia ir perduoda dievams iš žmonių, o žmonėms iš dievų: iš žmonių maldas ir aukas, iš dievų – įsaky-

mus ir atlygį už aukas. Būdamas tarp jų, jis užpildo tarpą,
taip kad visuma įgyja vidinį ryšį. Per jį vyksta visas prana-
šavimo ir šventikų menas: visa, kas syja su aukomis, įšventini-
mais, kerais, visas pranašavimas ir burtininkavimas. Dievas 203
su žmogumi nesusisiekia; visas dievų bendravimas ir kal-
bėjimasis su žmonėmis, budinčiais ir miegančiais, vyksta
per daimonus. Kas išmano tokius dalykus, yra daimoniškas
žmogus, o ką nors kita, meną ar kokį nors amatą išmanan-
tysis – paprastas darbininkas. Šių daimonų daug ir įvairių.
Vienas jų – Erotas.

– O kas, – paklausiau aš, – jo tėvas ir motina?

– Tai ilgokas pasakojimas, – pasakė ji, – vis dėlto pa- b
seksiu tau... Gimus Afroditei, dievai surengė puotą. Su
jais buvo ir Išmonės sūnus Išteklius. Dievams pasivaišinus,
Skurdybė, kaip įprasta per iškilmes, atėjo išmaldos ir įsi-
taisė prie durų. Tuo metu Išteklius, apsvaigęs nuo nekta-
ro (vyno mat dar nebuvo), išėjo Dzeuso sodan ir apsunkęs
nusnūdo. Tada Skurdybė nepritekliuje sugalvojo susilaukti
vaiko nuo Ištekliaus, atsigulė prie jo ir pradėjo Erotą. Todėl c
Erotas ir tapo Afroditės palydovu bei tarnu, nes buvo pra-
dėtas per jos gimtadienį, be to, jis apsigimęs grožio mylė-
tojas, o Afroditė graži.

Gimęs iš Ištekliaus ir Skurdybės, Erotas susilaukė
štai tokio likimo: pirmiausia, jis amžinas skurdžius ir toli
gražu nei švelnus, nei gražus, kaip paprastai mano žmonės.
Priešingai, jis grubus, šiurkštus, basas, benamis, miega be d
pastogės, ant žemės, nepasiklojęs, prie durų, pakelėse, –
tikras savo motinos vaikas, amžinas stokos sugyventinis.
Antra vertus, tėvo pavyzdžiu taiko į tai, kas gražu ir gera,

drąsus, ūmus, smarkus, nuostabus medžiotojas, nuolat rezgąs kokias nors pinkles, geidus pažinimo ir randąs į jį kelią, visą gyvenimą filosofuoja, nuostabus žyniuonis, bur-
e tininkas, sofistas. Gimęs nei nemirtingas, nei maruolis, jis tą pačią dieną tai gyvena klestėdamas, jei turi išteklių, tai miršta, bet vėl atgimsta dėl tėvo prigimties; visi jo ištekliai nuteka, tad Erotas niekad nebūna nei skurdus, nei išteklingas.

Be to, jis – tarp išminties ir neišmanymo. Šit kaip yra:
204 joks dievas nėra nei filosofas – [išminties mylėtojas], nei geidžia tapti išminčiumi, – ir taip yra. Nėra filosofas nė kas kitas, kas jau yra išminčius. Antra vertus, neišmanėliai taip pat nei myli išmintį, nei geidžia tapti išminčiais, – tuo ir baisus neišmanymas: nebūdamas nei gražus bei geras, nei protingas vaizduojiesi, kad nieko tau netrūksta; o neįtardamas stokos ir negeidi to, ko, paties manymu, nestokoji.

– Kas gi, – paklausiau, – imasi filosofijos, jei nei išminčiai, nei neišmanėliai išminties nemyli.

b – Jau ir vaikas suprastų, – esantieji tarp šių dviejų. Vienas jų būtų Erotas. Juk išmintis – vienas gražiausių dalykų, o Erotas – meilė grožiui, tad jis privalo būti filosofu, o būdamas filosofu, išsitekti tarp išminčiaus ir neišmanėlio. Dėl to vėl kalta jo kilmė: tėvas išmintingas ir išteklingas, o motina neišmintinga ir neištekli.

Tokia tad, mielas Sokratai, šio daimono prigimtis. Bet
c ir tavo nuomonė apie Erotą manęs nestebina: sprendžiant iš tavo žodžių, laikei Erotą ne mylinčia, bet mylima [būtybe]. Todėl, manau, jis ir atrodė tau gražių gražiausias. Mat įsimylima tai, kas iš tiesų gražu, švelnu, tobula ir pa-

vydėtinai laiminga. Bet įsimylėjėlis turi kitą pavidalą, – tokį, kaip aš tau papasakojau.

– Tebūnie, atvykėle, – tariau, – tu teisi. Bet jei Erotas yra toks, kokią naudą iš jo turi žmonės?

– Dabar, – atsakė ji, – ir šito pasistengsiu tave, Sokra- d
tai, pamokyti. Taigi Erotas yra štai toks bei tokios kilmės ir, kaip pats tvirtini, jis – meilė tam, kas gražu. O jei kas mūsų paklaustų: „Sokratai ir Diotima, kas yra *meilė tam, kas gražu*?“ Arba, dar aiškiau: „Mylintysis tai, kas gražu, geidžia. *Ko* jis geidžia?“

Atsakiau:

– Kad tai jam priklausytų.

– Bet toks atsakymas prašyte prašosi kito klausimo: „Ką jis turės, gavęs tai, kas gražu?“

Pasakiau, kad negalėčiau iškart į šį klausimą atsakyti.

– O jei, vietoje „gražu“ paėmęs „gera“, kas nors tavęs e
paklaustų: „Žiūrėk, Sokratai: Mylintysis tai, kas gera, geidžia. Ko jis geidžia?“

– Kad tai jam priklausytų.

– O ką jis turės, gavęs tai, kas gera?

– Į tai ne taip keblu atsakyti, – tariau, – jis bus laimingas.

– Išties, laimingieji laimingi todėl, kad gavo tai, kas ge- 205
ra, – vadinasi, nebereikės klausti: „Ko nori norintysis tapti laimingu?“ Regis, šis atsakymas galutinai išsprendžia klausimą.

– Tiesa, – pasakiau aš.

– Toks noras ir tokia meilė, – manai, kad tai bendra visiems žmonėms? Manai, visi visada nori turėti tai, kas gera? Ar kaip kitaip?

– Manau, kad taip ir yra – atsakiau, – tai visiems bendra.

– Kodėl gi, Sokratai, – paklausė ji, – ne apie visus sa-
b kome, jog jie myli, jeigu visi ir visada myli ir geidžia to paties, bet apie vienus sakome, kad myli, apie kitus, – ne?

– Pats stebiuosi.

– Nesistebėk, – pasakė. – Mes tiesiog atskiriame vieną meilės rūšį ir, taikydami jai visumos vardą, vadiname ją „meile", o visa kita vadiname visokiais kitais vardais.

– Kaip tai? – paklausiau aš.

– Taip pat, kaip su kūryba: žinai, jog „kūryba" – platus dalykas; visa, dėl ko iš nebūties kas nors pereina į būtį, yra
c kūryba, vadinasi, visų amatų darbai yra kūryba, o visi jų darbininkai – kūrėjai.

– Ištiės.

– Ir vis dėlto, – tęsė ji, – žinai, jog jie nevadinami kūrėjais, bet turi įvairius kitus vardus, o visumos vardu vadinama viena iš visos kūrybos išskirta muzikos ir eiliavimo dalis: juk ji vienintelė vadinama „kūryba" ir tik šios kūrybos dalies darbininkai – „kūrėjais".

– Ištiės, – pasakiau.

d – Taigi, tas pat su meile: apskritai visoks gero ir laimės troškimas kiekvienam yra *meilė galingoji, meilė klastingoji*, bet apie einančius jos link įvairiais kitais keliais – pelnijimosi, pomėgio lavinti kūną ar išminties meilės, – nesakoma „įsimylėję", „įsimylėjėliai", ir tik uoliai einantys tam tikro vieno meilės pavidalo keliu pasilaiko sau visumos vardą – „meilė", „mylėti", „įsimylėjėliai".

– Ko gero, būsi teisi, – sutikau aš.

e – Girdėti teigiant, esą myli ieškantieji savo pusės. Bet aš tegaliu teigti, jog meilė nėra nei pusės, nei visumos meilė,

nebent, bičiuli, kartais tas daiktas išties būtų geras. Žmonės ir savo rankas bei kojas sutinka nupjauti, jei šios nuosavos galūnės jiems atrodo niekam tikusios, – mat kiekvieną, taip aš manau, traukia ne tai, kas sava (nebent artimu ir nuosavu vadintum gėrį, o svetimu – blogį); ką žmonės myli, yra ne kas kita, kaip gėris. O gal kitaip manai? 206

– Dievaži, tikrai ne, – atsakiau.

– Tad ar pakanka, – tęsė ji, – tiesiog pasakyti, kad mylintieji geidžia gėrio?

– Taip, – atsakiau.

– Argi nereikia pridurti, – pasakė, – „ir kad tas gėris jiems priklausytų"?

– Reikia.

– O gal ne tik „priklausytų", bet ir „amžinai priklausytų".

– Ir tai pridurkime.

– Vadinasi, viską sudėjus, meilė yra troškimas amžinai turėti gėrį.

– Tikrų tikriausiai, – pasakiau.

– O jei meilė visada yra toks dalykas, – tęsė ji, – tai b
kokiu būdu ir kokia veikla šito siekiančiųjų pastangos ir uolumas būtų pavadintas meile? Koks tai galėtų būti darbas? Gali pasakyti?

– Jei galėčiau, – atsakiau, – nesistebėčiau tavo, Diotima, išmintimi ir nesilankyčiau pas tave tikėdamasis šito išmokti.

– Tada aš tau pasakysiu, – tarė. – Tai yra gimdymas grožyje, – ir kūnu, ir siela.

– Tavo žodžiams reikia pranašysčių aiškintojo, – pasakiau, – aš nieko nesuprantu.

c – Gerai, pasakysiu aiškiau, – tarė. – Reikalas tas, jog visi žmonės nešiojasi vaisių, – ir kūne, ir sieloje, tad, sulaukus tam tikro amžiaus, mūsų prigimtis trokšta gimdyti. Bet ji negali gimdyti bjaurume, – tik grožyje. Juk vyro ir moters sueitis yra gimdymas, o gimdymas – dieviškas dalykas; šis nėštumas ir gimdymas – tai mariojo padaro
d nemarumas. Tai negali įvykti nedarnoje, bet bjaurumas niekad nedera prie dieviškumo, o grožis – dera: Grožybė yra gimdymo Moira ir Eileitija. Todėl šalia grožio atsidūrusi nėščia būtybė nudžiunga, pralinksmėja ir atsipalaiduoja, ima gimdyti ir pagimdo vaisių, o susidūrusi su bjaurumu paniurusi ir nuliūdusi susitraukia, nusisuka, susigūžia ir negimdo, bet kankinasi tebenešiodama sutūrėtą vaisių. To-
e dėl nėščias galudienes būtybes taip uždega grožis: grožio turėtojas gali išvaduoti jas nuo didžiausių gimdymo kančių. Mat meilė, Sokratai, – tęsė ji, – nėra tai, kuo ją laikai, – ne grožio siekis.

– Tuomet kas?

– Tai siekis gimdyti ir pagimdyti vaisių grožyje.

– Gali būti, – tariau.

– Tikrai taip, – pasakė ji. – Kodėl būtent *gimdyti*? Todėl, kad mariai būtybei gimdymas – tai amžinumas ir nemarumas. Sutarėme juk, kad kartu su gėriu būtinai trokš-
207 tama nemirtingumo, jei tik meilė išties yra siekis amžinai turėti gėrį. Šitaip samprotaudami, privalome pripažinti, jog meilė siekia dar ir nemirtingumo.

Viso šito ji mane mokė kalbėdama apie meilės dalykus, o sykį paklausė: „Kaip manai, Sokratai, kokia šios meilės ir šio geismo priežastis? Ar nematai, kokia keista visų gim-

dyti įsigeidusių gyvūnų būsena: ir keturkojai, ir sparnuo- b
čiai tiesiog nesveikuoja ir meilės būsenoje geidžia pirma susieiti, paskui maitinti jaunikliūs. Dėl jų ir patys silpniausieji pasirengę grumtis su stipriausiais, pasirengę mirti, patys kenčia badą, kad juos išmaitintų, gali bet ką padaryti. Dėl žmonių galėtum pamanyti, jog jie taip elgiasi protaudami, – bet žvėrys?... Kokia tokios jų meilės būsenos prie- c
žastis? Ar gali pasakyti?“

Aš vėl atsakiau nežinąs. O ji pasakė: „Tad tu ketini vieną dieną tapti meilės dalykų žinovu, šito nesuvokęs?“ „Bet todėl, Diotima, – tik ką sakiau, – ir lankausi pas tave, – žinau, kad man reikia mokytojų! Na gi, pasakyk, kokia šito ir kitų meilės dalykų priežastis!“

„Jei tiki, kad prigimtinis meilės siekis yra tai, dėl ko jau daug kartų sutarėme, neturėtum stebėtis: čia pagal tą d
pačią taisyklę mirtingoji prigimtis kiek įmanydama siekia būti amžina ir nemirtinga. O geba ji tai vieninteliu būdu – gimdydama bei nuolat palikdama nauja vietoje seno. Juk ir tuo laiku, kuris vadinamas kievienos paskiros ir vis tos pačios būtybės gyvenimu, – antai, žmogus laikomas tuo pačiu nuo vaikystės ligi senatvės, tačiau, nors ir vadinamas taip pat, savyje jis niekad neturi to paties, bet nuolat atsinaujina, kažko netekdamas: plaukuose, mėsoje, kauluose, e
kraujuje ir apskritai visame kūne... Ir ne tik kūne, bet ir sieloje: nuotaikos, būdas, nuomonės, siekiai, džiaugsmai, skausmai, baimės, – niekas niekam nelieka tokie patys; viena gimsta, kita nyksta. Daug keisčiau tai, kad ir žinios: ne tik vienokios mumyse gimsta, kitokios nyksta, tad nė 208
žiniomis niekados nesame tokie patys, – bet tas pats nu-

tinka ir kiekvienam paskiram žinojimui. Juk tai, kas vadinama pratybomis, reikalinga, kadangi žinojimas pasitraukia, mat užmarštis – tai žinojimo pasitraukimas, o pratybos pasitraukusį atminimą keičia nauju ir išsaugo žinojimą taip, kad atrodo, jog jis tebėra tas pats. Mat mirtinga būtybė visuomet išlieka šitokiu būdu: nelieka visada visai ta pati,
b kaip dieviška, bet kas pasitraukia ir sensta palieka naują, tokią, kokia pati buvo. Tokiu tad būdu, Sokratai, mirtinga būtybė dalyvauja nemirtingume, ir jos kūnas, ir visa kita; nemirtingoji – kitaip. Tad ir nesistebėk, kad kiekviena būtybė iš prigimties brangina savo atžalą: šis stropumas, ši meilė, neatskiriamoji kiekvienos būtybės palydovė, tarnauja nemirtingumui."

Išklausęs šį aiškinimą, nustebau ir paklausiau: „Na, gerai, – tariau, – išmintingoji Diotima, o ar iš tiesų taip yra?"
c O ji, kaip tikri sofistai: „Neabejok, – sako, – Sokratai. Pažvelgęs į žmonių garbėtrošką, taip pat stebėsiesi jos nesuvokiamumu, jei neprisiminsi mano žodžių, turėdamas galvoje, kaip neįprastai žmones nuteikia meilė bei troškimas išgarsinti savo vardą ir *amžiams nemariąją šlovę palikti*. Dėl šito dar labiau nei dėl vaikų jie pasirengę patirti bet
d kokį pavojų, eikvoti turtą, kęsti bet kokį vargą, dėl to ir numirtų. Manai, – tęsė ji, – Alkestidė būtų mirusi už Admetą, Achilas – Patrokliui įkandin, o jūsiškis Kodras – būsimosios palikuonių karalystės vardan, jei nebūtų tikėjęsi amžinosios savo šaunumo atminties, kurią mes šiandien turime? Tikrai ne! Manau, kad visi viską daro dėl nemaraus
e šaunumo ir vardo šlovės, – kuo žmogus geresnis, juo labiau, nes žmonės geidžia nemirtingumo.

Tie, kas vaisių nešiojasi kūne, – kalbėjo ji, – labiau links-
ta į moteris: šitaip atsiduodami meilei, jie tikisi *visiems
ateities laikams* pasirūpinti nemarumo, atminimo ir gero-
vės. O nėštieji siela... Esama juk, – tarė, – siela dar labiau 209
už kūną nėščių žmonių, nešiojančių tai, ką pradėti ir gim-
dyti dera sielai. Ką jai dera gimdyti? Pažinimą ir kiekvieną
kitą dorybę. Šių dalykų gimdytojai esti visi poetai, o iš
amatininkų tie, kurie vadinami išradėjais. Bet pats didžiau-
sias ir gražiausias pažinimas – kaip tvarkyti valstybes ir namus;
jis turi santūrumo ir teisingumo vardą. Jei toks dieviškas b
žmogus, nuo jaunumės sieloje nešiojasi vaisių ir sulaukęs
tinkamo amžiaus įsigeidžia pagimdyti palikuonį, manau,
kad ir jis aplinkui ieško grožio, kad jame gimdytų, nes
bjaurume jis niekad negalės gimdyti. Dėl šio tad nėštumo
gražūs kūnai jį traukia labiau nei bjaurūs, o sutikęs dar ir
gražią, kilnią bei geros prigimties sielą, jis stipriai prie jų-
dviejų prisiriša; su tokiu žmogumi jis iškart randa, kokiais
žodžiais prabilti apie dorybę, apie tai, kam turi atsidėti
taurus žmogus ir kokių darbų imtis, ir pradeda jį auklėti. c
Manau, kad prisilietęs prie grožio ir bendraudamas su juo,
toks žmogus pagimdo ilgai nešiotą vaisių, ir arti, ir toli būda-
mas vis prisimena bei drauge su juo augina pagimdytąjį
palikuonį. Todėl šiuos žmones sieja daug didesnė bendrystė
ir stipresnis prielankumas nei bendra tėvystė, nes gražesni
bei nemirtingesni yra ir bendri jųdviejų vaikai. Kiekvienas
mieliau sutiktų turėti tokių vaikų, nei žmogiškosios pa- d
dermės palikuonių, jei prisimintų Homerą, Hesiodą ir ki-
tus didžiuosius poetus: kokių pavydėtinų jie paliko atža-
lų: jos neša poetams amžiną šlovę ir atminimą, nes pačios

yra nemirtingos. Arba dar pažiūrėk, kokių vaikų Likurgas
paliko Spartoje, – Spartos ir kone visos Graikijos gelbėto-
jus! Pas jus taip pat gerbiamas įstatymų gimdytojas Solo-
e nas. Ir daug kur kitur, ir pas graikus, ir svetur, gerbiami vy-
rai, apreiškę pasauliui gausybę gražių darbų, gimdydami
įvairiopą šaunumą. Dėl tokių vaikų tūlas pagerbtas šven-
tove, o dėl žmogiškos padermės palikuonių niekas dar to
nesulaukė.

210 Į šiuos meilės slėpinius tikriausiai ir tu, Sokratai, galė-
tum būti įšventintas, bet į tobuluosius regėjimo slėpinius,
dėl kurių, jei einama teisingu keliu, žengiamas ir šis žings-
nis, – nežinau, ar pajėgtum... Vis dėlto kuo stropiausiai
sieksiu tau papasakoti, o tu pasistenk sekti, jei pajėgsi. Reikia,
kad pirmas žingsnis, – kalbėjo ji, – teisingai einant prie šio
tikslo, jaunystėje būtų žengtas gražių kūnų link. Jei veda-
masis vedamas teisingu keliu, pradžioje jis turi mylėti vieną
kūną ir jame gimdyti gražias kalbas, paskui jis turi suvok-
b ti, kad bet kuriame kūne esantis grožis giminiškas kitame
kūne esančiam grožiui ir, jei ieškoma išvaizdos grožio, būtų
labai kvaila visuose kūnuose esančio grožio nelaikyti vie-
nu ir tuo pačiu. Tai suvokęs, jis turi tapti visų gražių kūnų
mylėtoju, o vieną nebe taip stipriai ir įtemptai mylėti, žiūrė-
damas į jį iš aukštai lyg į menkavertį daiktą. Paskui reikės,
kad sielose esantį grožį jis laikytų vertingesniu už kūne
esantįjį, ir kad doros sielos, tegu ir nekažinkokios žydin-
c čios išvaizdos žmogaus pakaktų, kad jį mylėtų, rūpintųsi
ir gimdytų kalbas, jaunuolius darysiančias geresnius. Tada
jis būtų priverstas išvysti darbuose ir įstatymuose esantį
grožį bei pamatyti, kad jis visur tos pačios prigimties, idant

nieku imtų laikyti kūno grožį. O po darbų reikės jį atvesti prie mokslų, idant išvystų ir mokslų grožį ir, žiūrėdamas į d
tokias grožio platybes, liautųsi buvęs menkas, vertesnio žodžio neturįs tarnas, vergiškai prisirišęs prie vieno berniūkščio, kokio nors žmogaus ar vieno darbo grožio. Atsigręžęs į plačią grožio jūrą, regėdamas ją nepavydžioje išminties meilėje, jis gimdytų gausias, gražias ir didingas kalbas bei mintis, kol sustiprėjęs ir išaugęs galėtų išvysti vieną vienintelį mokslą – štai kokio grožio mokslą...

Tik pasistenk, – pasakė ji man, – būti kuo atidesnis. e
Paeiliui bei teisingai regėjęs gražius dalykus ir iki šios vietos meilės keliu vadovo nuvestas žmogus, žengdamas paskutinius šio kelio žingsnius staiga išvys nuostabios prigimties grožį, – tą patį, Sokratai, vardan kurio kentėti visi ligtoliniai vargai: pirmiausia, neatsirandantį ir nežūvantį, neau- 211
gantį ir nenykstantį, bet amžinai esantį, be to, ne *vienaip* gražų, o kitaip bjaurų, ne *kartais* gražų, o kitąsyk ne, ne *tam tikru požiūriu* gražų, o kitu – bjaurų, ne *čia* gražų, o kitur bjaurų, *kai kam* gražų, kitiems ne... Grožis nesirodys jam nei lyg koks veidas, rankos ar kita kokia kūno dalis, nei lyg kokia kalba ar mokslas; manding nesirodys nei kame nors kitame, – antai gyvūne, žemėje, danguje ar kur b
kitur, – bet tik pats savaime, amžinai savyje vienalytis. Visi kiti gražūs daiktai jame dalyvauja kažinkokiu tokiu būdu, kad viskam randantis ir žūvant, jis nei kiek nors auga, nei mąžta, nei iš viso ką nors patiria... Kas per teisingą meilę berniukams nuo čia aukštyn žengdamas ima regėti aną grožį, bemaž paliečia tikslą. Mat tai ir bus teisingas kelias mei- c
lėn, – ar pats juo eitum, ar kitas vestų, jei pradėjęs nuo šių

gražių daiktų, vardan ano grožio tarytum laiptais kilsi vis aukštyn: nuo vieno kūno prie dviejų, nuo dviejų – prie visų gražių kūnų, nuo gražių kūnų – prie gražių darbų, nuo darbų – prie gražių mokslų ir baigsi ties anuo mokslu, – ne ko nors kito, bet paties ano grožio mokslu, idant galiausiai pažintum patį tai, ***kas yra gražu.***

d Šioje gyvenimo vietoje, mielasai Sokratai, – tęsė svetimšalė mantinietė, – kur, jei ne čia, verta gyventi žmogui, regint patį grožį. Sykį išvydęs, nebemanysi jį esant aukse, apdaruose, gražiuose berniukuose ar jaunuoliuose, kuriuos regėdamas šiandien pameti galvą ir esi pasirengęs, tu ir tūlas kitas, kad tik būtų galima matyti mylimąjį bei nuolat būti su juo, nevalgyti ir negerti, bet vien žiūrėti ir būti kartu.
e O ką pasakysime apie žmogų, kuriam pasisektų regėti patį grožį – gryną, tyrą, be priemaišų, nepaliestą nei žmogaus kūno, spalvų, nei kitų gausių mariųjų niekų, bet galėtų iš-
212 vysti patį dievišką vienalytį grožį. Manai, kad ten žvelgiančio, reikiamu [įrankiu] į tai žiūrinčio ir su juo esančio žmogaus gyvenimas būtų menkas? Ar nepagalvoji, jog tik čia, regėdamas grožį tuo, kuo jis regimas, žmogus galės gimdyti ne dorybės pamėkles, bet tikrą dorybę, kadangi lies ne pamėklę, bet tikrovę; o pagimdęs ir išmaitinęs dorybę, jis turėtų tapti mielas dievams ir – veikiau nei kuris kitas žmogus – nemirtingas?“

b Štai ką, Faidrai ir visi kiti, pasakė man Diotima. Aš ja tikiu, o tikėdamas ir kitus stengiuosi įtikinti, kad sunku būtų rasti už Erotą geresnį talkininką šiam žmogiškosios prigimties turtui įgyti. Todėl ir teigiu, jog kiekvienas žmo-

gus privalo gerbti Erotą, pats gerbiu tai, kas su juo syja, ypatingai tam pasišvenčiu ir kitus raginu, dabar ir visuomet kiek pajėgdamas liaupsinu Eroto galią ir narsą. Tokią tad c kalbą, Faidrai, jei nori, laikyk Eroto garbei pasakytomis liaupsėmis, arba pavadink kaip kitaip, kaip pačiam patinka.

Po šių Sokrato žodžių kiti jį gyrė, o Aristofanas mėgino kažką pasakyti, kadangi Sokratas savo kalboje paminėjo ir jo kalbą, kai staiga garsiai suaidėjo beldžiamos lauko durys, – tai turėjo būti lėbautojai; pasigirdo ir aulininkė. „Berniukai, – pasakęs Agatonas, – eikite pažiūrėti. Jei kas d iš savų, kvieskite vidun, o jei ne, sakykite, kad nebegeriame, bet ilsimės." Netrukus kieme pasigirdo Alkibiado balsas. Girtut girtutėlis, jis garsiai rėkavo, klausdamas, kur Agatonas, ir reikalaudamas nuvesti jį pas Agatoną. Jį atvedė vidun kartu su jį prilaikančia aulininke ir kitais palydos žmonėmis. Alkibiadas atsistojo tarpduryje, apsivainikavęs e kažkokiu vešliu gebenės ir žibuoklių vainiku bei pasipuošęs galvą daugybe kaspinų. „Sveiki, vyrai! – tarė. – Gal priimsite sugėrovu labai girtą vyrą? Ar mums išeiti? Tik pirma apvainikuosime Agatoną, tam ir atėjome. Mat, – tęsė jis, – vakar negalėjau ateiti, o dabar esu čia, pasipuošęs galvą kaspinais, idant uždėčiau juos ant mokyčiausio ir gražiausio vyro galvos, – leiskite jį taip pavadinti. Gal juoksitės iš manęs, girto žmogaus? Galite juoktis, bet aš esu tik- 213
ras, kad kalbu tiesą! Tuojau pat atsakykite: pasakiau savo sąlygas, – įeinu ar ne? Gersite su manimi, ar negersite?" Visi garsiai liepė jam įeiti ir gultis.

Agatonas pašaukė jį, tas ėjo prilaikomas savo žmonių ir traukdamas nuo galvos kaspinus, kuriuos ketino uždėti

Agatonui. Laikydamas juos prieš akis, jis nepastebėjo Sok-
b rato ir atsisėdo šalia Agatono, tarp jo ir Sokrato (kad anas
galėtų atsisėsti, Sokratas pasislinko). Atsisėdęs, pabučiuoja
Agatoną ir uždeda jam kaspinus. Agatonas sako: „Berniu-
kai, nuaukite Alkibiadą, kad atsigultų su mumis trečias.“
„Mielai, – atsakė Alkibiadas. – Bet kas gi bus trečias mūsų
sugėrovas?“ Čia pat pasisuka ir pamato Sokratą. Pamatęs
pašoko: „O Herakli! Kas tai?! Čia Sokratas?! Guli čia, vėl
c rengdamas man pasalą? Vis staiga pasirodai ten, kur ma-
žiausiai tikėdavausi tave būsiant! Na, kad ir šiandien, kam
tu čia? Ko atsigulei šioje vietoje? Ne šalia Aristofano, ne
prie kito kokio juokdario! Ne, įsigudrinai įsitaisyti prie
visų gražiausio!“ „Agatonai, – atsiliepė Sokratas, – gal ga-
lėtum mane apginti: meilė šiam žmogui tapo man nemen-
d ku rūpesčiu. Nuo to laiko, kai jį pamilau, man nevalia nei
dirstelėti, nei užkalbinti kokį nors gražuolį. Antraip aist-
ringo pavydo pagautas šis žmogus krečia keisčiausias iš-
daigas, keikiasi ir kone mušasi. Sutaikyk mus arba gink,
jei imsis jėgos, – baisiai bijau pašėlusios jo aistros.“ „Sutai-
kyti mūsų, – atsakė Alkibiadas, – negalima. Bet už tai at-
e keršysiu tau kitą sykį, o dabar, Agatonai, – tęsė jis, – duok
man kaspinų, idant apvainikuočiau ir šią nuostabią galvą,
kad neprikaišiotų man, tave apvainikavus, o jam, kuris ne
tik užvakar, kaip tu, tačiau visada kalbomis nugali visus
žmones, – jam vainiko neuždėjus.“

Tai sakydamas Alkibiadas paėmė kaspinų, uždėjo juos
Sokratui ir prigulė. Prigulęs tarė: „O jūs vyrai, regis, blai-
vutėliai?! Negalima šito leisti, reikia gerti! Juk sutarėme.
Kol užtektinai išgersite, save išrenku išgertuvių vadovu.

Nagi, Agatonai, lai atneša, jei turi, kokią didelę taurę. Ar-
ba ne, geriau, berniuk, duoki tą didelį šaldiklį“, – pasakė
Alkibiadas, pastebėjęs vieną, kuriame tilptų virš aštuonių 214
kotilų. Jį pripildžius, pirma išgėrė pats, paskui liepė įpilti
Sokratui, pridurdamas: „Prieš Sokratą, vyrai, mano išmo-
nė – niekai: kad ir kiek lieptum, tiek išgers ir nepasidarys
nė kiek girtesnis.“

Berniukui įpylus, Sokratas ėmė gerti. O Eriksimachas
paklausė: „Ką gi mes čia darome, Alkibiadai?! Nei kalba- b
me su taure, nei giedame, bet stačiai geriame tarytum iš-
troškę?“ Alkibiadas atsakė: „O Eriksimachai, puikiausias
puikiausiojo ir blaiviausiojo tėvo vaike, sveikas!“ „Sveikas
ir tu, – atsakęs Eriksimachas. – Tai ką gi darome?“ „Ką tik
liepsi, reikia juk tavęs klausyti: *gydyti vyras mokąs vertas
žmonių daugybės*. Tad liepki, ką nori!“

„Klausyk, – kalbėjo Eriksimachas, – prieš tau ateinant,
buvome nutarę, kad kiekvienas paeiliui iš kairės į dešinę
turės pasakyti kalbą apie Erotą, kiek įstengdamas gražiau- c
sią, ir jį išliaupsinti. Mes visi jau kalbėjome, o tu dar nekal-
bėjai, bet jau išgėrei, tad teisinga būtų tau pasakyti kalbą,
o pasakius liepti Sokratui, pasakyti ką nori, jis – kaimy-
nui iš dešinės, ir taip toliau.“ „Puiki mintis, Eriksimachai,
tačiau kažin, ar galima girtam žmogui lygintis su blaiviųjų
kalbomis. Be to, o laimingasai, tu tiki kuo nors iš to, ką d
tik ką kalbėjo Sokratas? Ar supranti, jog viskas yra prie-
šingai, nei jis pasakojo? Tai jis, jeigu aš ką nors liaupsinsiu
jo akivaizdoje, dievą ar kokį kitą žmogų, nesusilaikys ma-
nęs neprimušęs.“ „Kalbėk atsargiau!“, – atsiliepęs Sokra-
tas. „Dėl Poseidono! – tarė Alkibiadas, – Neprieštarauk,

nieko negalėčiau liaupsinti tau girdint." „Jei nori, – pasa-
e kė Eriksimachas, – taip ir daryk, – liaupsink Sokratą." „Ką
nori pasakyti?! Eriksimachai, manai, jog turėčiau jūsų aki-
vaizdoje pulti šį žmogų ir jam keršyti?" „Ei, ei, – pasakė
Sokratas, – ką turi galvoje? Išjuoksi mane savo liaupsini-
mu? Ar ką žadi daryti?" „Kalbėsiu tiesą. Ar leistum?" „Tiesą
sakyti ne tik leidžiu, bet ir įsakau." „Netruksiu, – atsakė
Alkibiadas. – O tu daryk štai kaip: jei ką nors pasakysiu
neteisingai, įsiterpk, jei nori, ir sakyk, kad čia aš meluoju.
215 Mat tyčia visai nenorėčiau meluoti. O jei pasakodamas
prisiminimus imsiu tai iš čia, tai iš ten, – nesistebėk: ne-
lengva esant tokios būsenos sklandžiai ir nuosekliai apsa-
kyti tavo keistumą.

Sokratą, vyrai, štai kaip imsiu liaupsinti – vaizdais. Jis
tikriausiai manys, jog tai pajuoka. Bet tas vaizdas bus dėl
tiesos, o ne dėl juoko. Noriu pareikšti, kad jis yra nepa-
b prastai panašus į silėnus drožėjų dirbtuvėse. Amatininkai
gamina juos su siringomis ar aulais rankose. Atidarius per-
pus, pasirodo, jog viduje jie turi dievų atvaizdus. Dar noriu
pasakyti, jog jis panėši į satyrą Marsiją. Kad bent jau išvaizda
esi į juos panašus, Sokratai, turbūt nė pats neginčysi. O
apie kitus panašumus tuoj išgirsi. Esi įžūlus padaras. Ar ne
taip? Jei nepripažinsi, pateiksiu liudytojų! Negroji aulu?
c Dar gi nuostabiau už aną Marsiją. Tas savo lūpų galia žmo-
nes kerėdavo padedamas instrumentų, kaip ir kiekvienas,
kas šiandien aulu tebegroja jo muziką. Juk tai, ką grojo
Olimpas, – Marsijo [kūriniai], Marsijas buvęs jo mokyto-
jas. Ano tad Marsijo [kūriniai] vieninteliai, ar juos grotų
geras aulininkas, ar menka aulininkė, sukelia apsėdimą ir

parodo dievų bei įšventinimų reikalingus žmones, kadangi šie [kūriniai] yra dieviški. Tave nuo jo skiria tik tai, kad tą patį darai be instrumentų, plikais žodžiais. Viena yra d
aišku: kai klausomės kieno nors kito kalbų, nors būtų ir puikus kalbovas, gali sakyti, niekam tai nė motais. Bet klausantis tavęs ar kieno nors perpasakojamų tavų kalbų, kad ir kokio menko pasakotojo, – ar klausytųsi moteris, vyras ar jaunikaitis, – visi mes būname sukrėsti ir apsėsti.

O dėl savęs, vyrai, tai jei nebijočiau pasirodyti visiškai girtas, prisiekęs papasakočiau jums, ką esu patyręs ir dabar tebepatiriu klausydamasis jo kalbų. Kai klausausi, širdis e
šokinėja kur kas labiau nei koribantiškai šėlstančiųjų, ir liejasi ašaros, – taip veikia jo kalbos. Matau, ir daugybė kitų žmonių tą patį patiria. Klausydamasis Periklio ir kitų gerų kalbovų, manydavau, jog gerai šneka, tačiau nieko tokio nepatirdavau, – nei sutrikdavo mano siela, nei pykdavo dėl vergiškos mano būsenos. Bet dėl šito Marsijo tikrai ne sykį jaučiausi taip, jog atrodė, kad tokiam, koks 216
esu, neverta nė gyventi. Dėl šito, Sokratai, nepasakysi, kad tai netiesa. Dar ir dabar suvokiu, jog jei tik sutikčiau atverti jam ausis, neištverčiau, ir patirčiau tą patį. Jis, mat, priverčia mane pripažinti, kad pats daug ko stokodamas, vis dar nesirūpinu pačiu savimi, bet esu atsidėjęs atėniečių reikalams. Prisiversdamas užsidengiu ausis ir lyg nuo seirenių sprunku toliau, idant iki pat senatvės nelikčiau ten pat šalia jo atsisėdęs. Prieš šį vienintelį žmogų esu patyręs tai, ko nė neįtartum manyje esant, – gėdos jausmą. Prieš šį b
vienintelį žmogų jaučiu gėdą. Suvokiu, kad negaliu jam paprieštarauti, jog nesą reikalo daryti tai, ką jis liepia, ta-

čiau, tik palikęs jį, pasiduodu liaudies teikiamai garbei.
Tad, bėglys, ir sprunku nuo jo, o pamatęs jaučiu gėdą dėl
c savo pažadų. Ne sykį netgi jaučiau: būtų malonu pama-
čius, kad jo nebėra tarp žmonių, bet jei taip nutiktų, – esu
tikras, kad daug daugiau dėl to sieločiausi. Taip ir neži-
nau, ką man daryti su šiuo žmogumi!

Dėl šių tad aulo garsų ir aš, ir daugelis kitų esame tai
patyrę, – tai šito satyro darbas. Pasiklausykite dar kai ko
apie jo panašumą į tuos, su kuriais jį palyginau, ir kokią
d nuostabią jis turi galią. Būkite tikri, – niekas iš jūsų jo
nepažįsta! Bet aš jums atskleisiu, kadangi jau pradėjau. Ma-
tote, jog Sokratą apėmusi meilė gražuoliams: vis jis prie
gražuolių, vis kraustosi iš proto. Be to, jis nieko neišma-
no, nieko jis nežino, – tokia jo išorė. Ar tai ne silėniška?
Dar kaip! Tokią išorę jis užsimeta tarytum išdrožtas silėnas,
bet viduje, jį atidarius, – bičiuliai sugėrovai, ar įsivaizduoja-
te, kiek jame santūrumo?! Žinokite, jam visai ne motais,
e ar esi gražus, nė neįsivaizduotum, kaip jam tai nerūpi! Taip
pat, ar esi turtingas, ar turi kokį kitą daugumos žmonių
garbinamą ir šlovinamą daiktą. Visuos šiuos turtus jis lai-
ko niekais, ir mes jam – niekas, aš jums sakau. Visą gyve-
nimą apsimetinėja ir šaiposi iš žmonių. Bet kai jis rimtas,
ir jei jį atidarytum... Nežinau, ar kas nors matė jo viduje
esančius atvaizdus. O aš sykį mačiau, jie man pasirodė to-
217 kie dieviški, auksiniai, tobuliausio grožio, tokie nuostabūs,
kad negalėčiau nepadaryti, kad ir ką lieptų Sokratas. Ma-
nydamas, kad jis rimtai domisi mano jaunystės grožiu,
laikiau tai tikru radiniu, nepaprasta laime, – esą pamalo-
ninsiu Sokratą ir galėsiu išgirsti viską, ką jis žino. Mat ka-

žin ką maniau apie savo grožį! Šitaip tad nusiteikęs, – ligi tol paprastai nepasilikdavau su juo vienas be palydos, – tąsyk išsiunčiau palydovą ir buvau su juo vienas. Reikia pa- b
sakyti jums visą tiesą. Būkite atidūs, o tu, Sokratai, paneik, jei meluosiu. Taigi, vyrai, buvome vienu du. Tikėjausi, kad jis tuoj ims mane kalbinti, kaip įsimylėjėlis vienumoje turėtų kalbinti mylimąjį. Džiūgavau. Bet visiškai nieko tokio neatsitiko: kalbėjosi su manimi kaip paprastai ir nuėjo sau drauge praleidęs visą dieną. Tada pasikviečiau jį kartu mankš- c
tintis. Mankštinausi su juo, tikėdamasis ką nors iš to pešti. Jis mankštinosi kartu, ne sykį su manimi grūmėsi, kai nieko šalia nebuvo. Ir ką turiu pasakyti? Nieko aš tuo nelaimėjau...

Kadangi nieko tokiais būdais nepešiau, nutariau, kad turiu kietai pulti šį žmogų. Jei jau pradėjau, neturiu jo paleisti, turiu pagaliau sužinoti, kas tai per reikalas. Taigi pasikviečiu jį vakarienės, – tiesiog kaip mylimajam spąstus spendžiantis įsimylėjėlis! Jis net ir čia negreit sutiko, d
bet po kurio laiko leidosi įkalbamas. Pirmą sykį atėjęs, norėjo išeiti iškart po vakarienės. O aš tąsyk drovėdamasis leidau jam išeiti. Kitą sykį, kad jį pagaučiau, po vakarienės tęsiau pokalbį iki gilios nakties, o kai jau norėjo išeiti, vėlyvo meto dingstimi priverčiau jį pasilikti. Taigi jis miegojo ant gretimo gulto, ten pat, kur ir vakarieniavo, ir niekas kitas patalpoje nemiegojo, tik mudu... Iki šios vietos bet e
kam negėda būtų pasakoti, bet nuo čia neišgirstumėte mano pasakojimo, jei tik, pirma, kaip sakoma, vynas ir su vaikais, ir be vaikų nebūtų tiesa. Antra vertus, man atrodo, būtų neteisinga, jei ėmęs jį liaupsinti, nuslėpčiau puikųjį

Sokrato darbą. Be to, jaučiu tą patį, kaip ir gyvatės įkirstas žmogus. Sakoma juk, kad tai patyręs žmogus niekam nesutinka pasakoti, ką išgyveno, tik taip pat įkirstiems, – tik
218 tokie supras ir atleis, kad iš skausmo ryžtamasi bet kokiam poelgiui ir žodžiui. Taigi aš buvau itin skaudžiai įkirstas, ir dar į pačią skaudžiausią vietą, – į širdį, sielą (ar kaip tai vadinasi), – buvau sukrėstas ir įkirstas filosofijos kalbų, kurios griebia pikčiau už gyvatę, jei pasitaiko ne tik jauna, bet ir pakankamai gabios prigimties siela, kurstydamos ją bet kokiems veiksmams ir žodžiams. Matau Faidrus, Aga-
b tonus, Eriksimachus, Pausanijus, Aristodemus, Aristofanus (ką jau sakyti apie patį Sokratą), ir kiek dar kitų, – visi juk pažįstate bakchišką filosofų šėlą, visi ir klausykitės. Jūs man atleisite už tai, ką tada padariau ir ką dabar pasakoju. O tarnai ir visi kiti neįšventintieji neišmanėliai, užkelkite savo ausis kuo storiausiais vartais!

c Taigi, vyrai, kai žibintas užgeso ir vergai išėjo, nutariau, jog nebėra reikalo su juo gudrauti, o reikia atvirai pasakyti savo mintis. Paliečiau jį ir pasakiau: „Sokratai, miegi?“ „Ne, nemiegu.“ – atsakė jis. „Žinai, ką aš nutariau?“ „Ką būtent?“ – paklausė. „Man atrodo, – pasakiau, – kad tu vienintelis esi vertas tapti mano meilužiu ir, manding, nedrįsti man apie tai užsiminti. Aš štai kaip esu nusiteikęs: manau, jog visiškai kvaila būtų nesuteikti tau ir šios malonės, lygiai kaip ir jei tau reikėtų ko kito iš mano turtų
d ar mano draugų. Juk man nieko nėra svarbiau už tai, kad tapčiau kiek įmanoma geresnis, o čia, manau, niekas man negali būti už tave tinkamesnis padėjėjas. Nesuteikęs tokiam vyrui malonės, protingų žmonių gėdinčiausi labiau,

nei, ją suteikęs, – minios bepročių." O jis man į tai, labai
apsimetėliškai, visiškai kaip jam būdinga ir įprasta: „Ko
gero, Alkibiadai, išties esi nekvailas, jei kartais tiesa tai, ką
apie mane kalbi ir jei manyje esti galia, gebanti padaryti e
tave geresnį. Turbūt regi manyje neįsivaizduojamą grožį,
visiškai skirtingą nuo savo dailumo. O jei, regėdamas jį, ke-
tini suartėti su manimi ir iškeisti grožį į grožį, sumanei daug
daugiau už mane pelnyti: vietoje regimybės ketini įsigyti
tikrąjį grožį, – tiesiog *varį į auksą* taikaisi iškeisti. Bet, lai- 219
mingasai, gerai žiūrėk, – gali nepastebėti, jog nieko nesu
vertas. Mat proto rega akylėja, kai akių stiprybė ima nyk-
ti, o tau dar toli iki to."

Aš į tai atsakiau: „Apie save pasakiau, nieko nepasakęs
kitaip, nei galvočiau. Pats spręsk, kas, tavo nuomone, tau
ir man geriausia."

„Čia tu gerai kalbi, – tarė. – Ateityje visada pirma svars- b
tysime, o paskui elgsimės taip, kaip dėl šio ir kitų dalykų
mudviem pasirodys geriausia."

Po tokio tad mudviejų pokalbio aš, paleidęs savo strė-
les, maniau, kad būsiu jį sužeidęs. Tad atsikėliau ir nieko
nebeleisdamas jam pasakyti užklojau savo ilgu apsiaustu
(buvo žiema), atsiguliau po jo pusapsiausčiu, apkabinau šį
išties daimonišką, šį nuostabų žmogų ir visą naktį taip gu- c
lėjau. Ir čia, Sokratai, nepasakysi, kad meluoju! Bet kaip
jis pranoko mane ir šį mano poelgį, paniekino, išjuokė
mano jaunystės grožį, tiesiog įžūliai išsityčiojo! O aš dar
laikiau jį šio to vertu, ponai teisėjai, – taip, jūs esate Sok-
rato puikybės teisėjai. Būkite tikri, prisiekiu dievais ir
deivėmis, miegojęs su Sokratu visą naktį, atsikėliau taip, d

lyg būčiau miegojęs su tėvu ar vyresniuoju broliu!

Kaip manote, kokios po to buvau nuotaikos? Laikiau
save paniekintu, bet žavėjausi jo prigimties santūrumu ir
vyriškumu. Sutikau tokio proto, tokios ištvermės vyrą,
kokio niekad nė nesitikėjau sutikti! Tad negalėjau supyk-
ti ir netekti bendravimo su juo, bet nemačiau ir kaip jį
e prisiviliojus. Mat puikiai žinojau, kad pinigai ką nors jame
sužeistų dar mažiau, nei geležis Ajantą. Vieninteliu dalyku
tikėjausi jį pagauti, bet jis paspruko... Tad ir nemačiau
išeities, ir sukiojausi aplink, pavergtas šio žmogaus, kaip
niekas niekieno dar nebuvo pavergtas...

Visa tai man jau buvo nutikę, kai paskui kartu dalyva-
vome žygyje Poteidajon, kartu ir maitinomės. Pirmiau-
sia, kantrumu jis lenkė ne tik mane, bet ir visus kitus: kai
220 atkirstiems nuo kariuomenės, kaip atsitinka žygiuose, tek-
davo likti be maisto, niekas nė lygintis negalėjo su jo išt-
vermingumu. Bet ir švenčiant jis kaip niekas mokėjo džiaug-
tis, ypač išgerti, – kad ir neturėdavo noro, tačiau priverstas
visus įveikdavo, o įstabiausia tai, kad joks žmogus niekad
nėra matęs Sokrato girto! Tuo, manau, netrukus vėl galėsi-
me įsitikinti. Ir ištverdamas žiemą (mat žiemos ten baisios)
b jis rodė stebuklus. Sykį, spaudžiant speigui – pačiam baisiau-
siam! – kai kiti arba išvis nėjo lauk arba išeidavo prisivilkę
krūvą drabužių ir apsiavę bei apsivynioję kojas ožkenomis
ir veltiniais, jis tada pat išeidavo su tuo pačiu apsiaustu, kurį
ir anksčiau dėvėjo ir basas eidavo per ledą smagiau, nei kiti
c apsiavę! Kariai įtariai į jį žvelgdavo: ko gero, juos menkinąs.

Štai kaip... Bet,

Kokį dar nuveikė darbą, kam ryžosi vyras stiprusis sykį

tame pačiame žygyje, verta išgirsti: kartą susimąstęs nuo pat ryto stovėjo toje pačioje vietoje kažką galvodamas. Kadangi reikalas nejudėjo jis niekur nėjo, bet liko stovėti svarstydamas. Diena jau įpusėjo. Žmonės jį pamatė ir nustebę kalbėjosi, jog Sokratas nuo pat aušros stovįs kažką mąstydamas. Galiausiai, jau buvo vakaras, pavakarieniavę keli d jonėnai išsinešė laukan savo gultus (mat tada jau buvo vasara). Miegodami vėsumoje, kartu jie stebėjo Sokratą, ar jis ir per naktį stovės. Anas stovėjo kol išaušo ir patekėjo saulė, tada pasimeldė saulei ir nuėjo.

Norite išgirsti, koks jis mūšyje? Neteisinga būtų nutylėti jo nuopelnus. Tame mūšyje, po kurio karo vadai įteikė man drąsos apdovanojimą, mane išgelbėjo ne kas kitas, kaip šis žmogus. Jis nenorėjo palikti manęs sužeisto, bet išgel- e bėjo ir mano ginklus, ir mane patį. Ir tąsyk, Sokratai, kalbinau vadus apdovanojimą skirti tau: dėl šito negalėsi man prikišti ir nepasakysi, kad meluoju. Bet kas iš to, – vadai, atsižvelgdami į mano garbingą padėtį apdovanojimą norėjo skirti man, ir pats tu dar uoliau už vadovybę siekei, kad apdovanotas būčiau aš, o ne tu. Be to, vyrai, vertėjo pamatyti Sokratą, kai kariuomenė bėgo traukdamasi nuo 221 Delijo. Atsidūriau šalia jo raitas, o jis buvo ginkluotas pėstininkas. Mūsų žmonės jau buvo išsibarstę, ir jis traukėsi kartu su Lachetu. Atsidūręs šalia, kai tik juos pamačiau, ėmiau raginti neprarasti drąsos, sakiau, kad jų nepaliksiu. Čia aš dar geriau galėjau stebėti Sokratą, nei ties Poteidaja, mat, būdamas raitas, pats mažiau bijojau. Pirmiausia, kiek b jo šaltakraujiškumas lenkė Lacheto! Be to, man atrodė, jog jis, tavo Aristofanai, žodžiais tariant, ir ten, kaip ir

šiame mieste, žengė, *puikuodamasis ir skersakiuodamas*, ramiai dairydamasis į savuosius ir priešus, – ir iš labai toli aiškiai buvo matyti, jog šio vyro užpuolikas gaus stiprų atkirtį. Todėl traukėsi saugiai, ir jis, ir jo palydovas, kadangi, galima sakyti, šitaip mūšyje besielgiančių žmonių priešai nė
c nepuola, bet vejasi galvotrūkčiais sprunkančiuosius.

Dar daug dėl ko galėtum girti Sokratą, dar daug yra įstabių dalykų. Tačiau dėl kitų savybių, ko gero, ir kitą taip pat galėtum girti, bet tai, kad jis nepanašus daugiau į nieką – nei iš praeities, nei iš dabarties žmonių, – štai kuo negali atsistebėti. Kad ir su tokiu Achilu gali palyginti Brasidą
d ar dar ką nors, su Perikliu – Nestorą ir Antėnorą, rastum ir kitų žmonių. Visus su kuo nors galima palyginti. Bet šio žmogaus keistumas – paties jo ir jo kalbų! Ieškok neieškojęs, nerasi kad ir iš tolo panašaus nei tarp dabarties, nei tarp praeities žmonių. Nebent lygintum jį ne su kokiu nors žmogumi, bet, kaip aš, su silėnais ir satyrais, – patį jį ir jo kalbas. Mat šitai pradžioje esu praleidęs: jo kalbos taip pat
e be galo panėši į atsidarančius silėnus. Panorusiam pasiklausyti Sokrato kalbų, iš pradžių jos pasirodytų labai juokingos: šitokius užsivelka žodžius ir posakius – tiesiog įžūlaus satyro kailį. Kalba apie nešulinius asilus, visokius kalvius, batsiuvius, odininkus ir rodosi, lyg nuolat tais pačiais žodžiais šneka apie tą patį. Tad bet kuris nepatyręs ir nenuovokus žmogus
222 pasijuoktų iš tokių kalbų. Bet pamatęs jas atidarytas bei viduje atsidūręs, pirmiausiai įsitikintų, kad jos vienintelės teturi prasmės, be to, yra be galo dieviškos, kupinos dorybės atvaizdų bei taikančios labai plačiai, tiksliau – į viską, kas turi rūpėti tikrai tobulam tapti besirengiančiam žmogui.

Tokios tad, vyrai, bus mano Sokrato liaupsės. Įmaišiau ir tai, ką smerkiu, papasakojęs, kaip jis mane įžeidė. Beje, ne tik su manimi jis šitaip pasielgė, bet ir su Glaukono b Charmidu, Dioklio Eutidemu ir su daugybe kitų, kuriuos apgaudinėja lyg būtų įsimylėjęs, o pats stoja veikiau mylimojo, o ne įsimylėjėlio vieton! Šitai ir tau kalbu, Agatonai, – neleisk jam savęs apgauti! Apdairumo pasimokyk iš mūsų patirties, nebūk, kaip anas patarlės *kvailys*, kuris *patyręs suvokia*!“

Po šios Alkibiado kalbos juoktasi iš jo atvirumo, ka- c dangi atrodė, jog jis tebejaučiąs meilę Sokratui. Sokratas taręs: „Alkibiadai, regis, esi blaivus. Kitaip nebūtum šitaip sumaniai sukęs ratu, mėgindamas nuslėpti tai, dėl ko visa tai prišnekėjai, nukėlęs tai lyg tarp kitko į patį galą. Tarsi ne tam viską pasakei, kad sukiršintum mane su Agatonu! d Manai, jog privalau mylėti vien tave ir nieko kito, o Agatonas turįs būti tavo, ir niekieno kito numylėtiniu. Bet nieko nenuslėpei, visa tavo satyrų ir silėnų drama aiški kaip dieną. Tad, mielas Agatonai, neleisk jam laimėti, pasistenk, kad niekas mudviejų nesukiršintų.“

„Išties, Sokratai, – atsiliepęs Agatonas, – tikriausiai būsi e teisus. Sprendžiu iš to, jog jis ir atsigulė tarp mūsų, idant mus atskirtų. Ne, nieko jis nelaimės, einu atsigulsiu greta tavęs.“

„Puiku, – atsakęs Sokratas, – eikš, gulkis šalia manęs!“

„O Dzeusai, – sušukęs Alkibiadas, – Ką vėl kenčiu dėl šito vyro! Jis mano, jog visur privaląs mane nugalėti! Bet, o įstabusis, bent jau leisk Agatonui atsigulti viduryje tarp mudviejų!“

„Ne, tai neįmanoma, – atsakęs Sokratas, – Tu mane jau išliaupsinai, – dabar aš turiu liaupsinti kaimyną iš dešinės. Bet jeigu Agatonas atsiguls greta tavęs, – nejaugi vėl liaupsins mane, užuot išklausęs mano liaupsių sau?! Tad
223 nepavydėk, nesuvokiamas tu žmogau, ir leisk jaunuoliui pasiklausyti mano liaupsių, – nepaprastai mat geidžiu jį išliaupsinti."

„Oi, oi! – sušukęs Agatonas. – Alkibiadai, niekaip negaliu čia pasilikti, būtinai kelsiuos, idant Sokratas mane išliaupsintų."

„Štai, štai įprasti dalykai, – taręs Alkibiadas. – Sokrato draugijoje gražuoliai – jam vienam. Ir šįkart, – kaip lengvai ir kokį įtikimą surado paaiškinimą, kad anas atsigultų greta jo!"

b Agatonas atsikėlė gultis šalia Sokrato, kai staiga prie durų priėjo minia lėbautojų. Kažkas kaip tik ėjo lauk, tad radę duris atdaras jie tiesiai nužygiavo pas svečius ir sugulė. Kilo sumaištis, jokios tvarkos nebeliko ir teko baisiai daug gerti. Aristodemas pasakojo, kad Eriksimachas, Faidras
; ir kai kurie kiti išėjo, o jį suėmė miegas. Miegojo labai ilgai, kadangi naktys buvo ilgos. Pabudo švintant, jau su gaidžiais. Nubudęs pamatė, jog vieni miega, kiti išėję, o Agatonas, Aristofanas ir Sokratas vieninteliai tebebudri ir geria siųsdami dešinėn didelę taurę. Sokratas su jais šnekė-
d josi. Viso pokalbio Aristodemas, jo paties žodžiais, neatminė (klausėsi ne nuo pradžios, be to, vis užsnūsdavo), bet svarbiausia buvę tai, jog Sokratas privertė juos sutikti, kad tas pats žmogus turi mokėti kurti komedijas ir tragedijas, taip pat, kad tragedijų kūrybos meną įvaldęs žmogus su-

kurs ir komediją. Priversti su tuo sutikti, jie nebelabai jį sekė ir snūduriavo. Pirmas užmigo Aristofanas, paskui, jau prašvitus – Agatonas.

Juos užmigdęs, Sokratas atsikėlė ir išėjo, o Aristodemas, kaip paprastai, nusekė iš paskos. Atėjęs į Likėją, Sokratas apsiprausė ir, įprastai praleidęs likusią dieną, vakarop nuėjo namo ilsėtis.

PAAIŠKINIMAI

Šiuose komentaruose aiškinamos svarbiausios dialogo realijos, pateikiamos citatų nuorodos, pristatomi pagrindiniai veikėjai. Antra vertus, norėta skaitytoją supažindinti su naujųjų „Puotos“ tyrinėjimų rezultatais ir pateikti vieną kitą paties paaiškinimų autoriaus įžvalgą. Lietuviškasis vertimas remiasi naujausiais graikiško teksto kritiniais leidimais, tačiau ištisai neseka nė vienu iš jų. Konkretūs tekstologiniai pasirinkimai irgi aptarti komentare.

Po santrumpos „paaišk.“ pateikiamos kryžminės nuorodos į kitus paaiškinimus; skaičiai po santrumpos „bibl.“ nurodo į analitinės bibliografijos skyrelį, kur randamas išsamus cituojamos knygos ar straipsnio aprašas. Papildoma literatūra surašyta pačiame komentaro tekste. Ištisiniai dialogo komentarai cituojami vien autoriaus pavarde; jei citata nėra iš komentaro *ad locum* – nurodomas ir puslapis.

„Paaiškinimų“ autorius jaučiasi dėkingas daugeliui bičiulių. Pirmiausia norisi dėkoti „Puotos“ vertėjai – Tatjanai Alekniene. Jos raginamas ir drįsau pradėti darbą, o jos pastabos smarkiai jį pagerino. Naglis Kardelis perskaitė nemažą teksto dalį ir davė vertingų patarimų. *Fondation Hardt (Vandoeuvres)* sudarė puikias sąlygas rašyti. Reikia atskirai padėkoti Kaziui Lozoraičiui ir Aleksandrui Šepkui, kurių draugiška parama įgalino dirbti Hardto fondo ir Kembridžo universiteto bibliotekose. Na, o be Manto Adomėno svetingumo ir draugijos vargu, ar šį tekstą būčiau sėkmingai baigęs.

469 gimsta Sokratas
455± gimsta Agatonas
451/450 gimsta Alkibiadas
-450 gimsta Aristofanas
450± gimsta Faidras
440/439 Sokratas susitikinėja su Diotima
435± Sokratas pradeda mokyti Atėnuose
432/431 Poteidajos mūšis
428/7 gimsta Platonas
423± Parodomi Aristofano „Debesys"
416 Agatonas laimi tragedijų varžybas. Puota
415 Hermų ir misterijų išniekinimo byla;
Alkibiadas pabėga į Spartą;
Faidras ir Eriksimachas pabėga iš Atėnų (grįžta 404)
411 Aristofano „Moterys, švenčiančios Tesmoforijas"
407(?) Platonas įsijungia į Sokrato mokinių ratelį
407-406 Alkibiadas vėl Atėnuose
405 Agatonas ir Pausanijas palieka Atėnus (Bury: 408)
404 nužudomas Alkibiadas
399 Sokrato byla ir mirtis
386 miršta Aristofanas

389-8 Platonas įkuria Akademiją
384+(?) parašoma „Puota"

Antraštė (*epigraphē, inscriptio*) užbaigia rašytinį kūrinį. Ji atriboja rašinį nuo kitų rašinių ritinyje arba kodekse ir pavadindama suteikia jam vietą vidinėje mūsų erdvėje, atmintyje. Platono dialogų pavadinimai yra paprasti – dažniausiai tai pagrindinio pašnekovo vardas. Išimtys negausios: „Apologija" nurodo žanrą (gynimosi teisme kalbą), „Valstybė" ir „Įstatymai" – pagrindinę temą. *Symposion,* tradiciškai verčiama kaip „Puota", regis, irgi yra skaidrus įvardijimas. Juo nusakoma pokalbio situacija –

tai antroji graikų vaišių dalis – „gėrimas drauge“. Pavalgius nusiplaunamos rankos, nuliejama vyno „gerajam daimonui“, o bendrai gerti patiekiamas vynas, maišytas su vandeniu. Tradiciškai tokios bendros vaišės – tinkama vieta kalboms apie meilę, tai ir randame Platono kūrinyje. Vis dėlto graikiškasis „Puotos“ pavadinimas kiek mįslingas. Pačiame dialogo tekste šis iškilių atėniečių susibūrimas nevadinamas *symposion*. Jau pasakojimo pradžioje (172b3) bičiuliai Apolodorą klausia apie Agatono surengtą *syndeipnon* – „vaišes“. Tik daug vėliau atėjęs girtutėlis Alkibiadas kreipiasi į susirinkusius *sympotēs* (212e4, 216d7) – liet. „sugėrovai“, bet be neigiamo atspalvio. Vaišinimasis pas Agatoną dialoge mielai vadinamas *synousia* (pvz. 172a7, c1). Tai žodis, žymintis įvairiopą „buvimą kartu“ (veiksm. *syneinai*), pradedant paprastu bendravimu, baigiant lytiniu ryšiu (paaišk. 176e); susiėjimą pasivaišinti, matyt, tinkamiausiai perteiktų liet. „pobūvis“. *Synousia* reiškia ir nuolatinį jaunesnės ir vyresnės kartos bendravimą, būtiną jaunimo ugdymui kultūroje, paremtoje sakytine komunikacija. Tradicinė Atėnų ugdyba – *archaia paideia* – rėmėsi principu, kad jos turinį (Platonas jį tiksliai apibendrina „Menone“, 91a), *aretē* (tradiciškai verčiama „dorybė“), vyresnė karta, ypač šeima ir jos aplinka, tiesiogiai perduoda vaikams, mokydama epinės tradicijos rėmuose (plg. Robb, Kevin, „*Asebeia* and *sunousia:* The issues behind the indictment of Socrates“, in: *Plato's Dialogues: New studies and interpretations,* ed. G. A. Press, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1993, p. 77–106). Yrant oralumu paremtos kultūros dariniams, Sokratas parodo alternatyvų *synousia* modelį: ne faktiškai anachronistišką epe suformuluotų vertybių perdavimą iš tėvo sūnui ir ne sofistų siūlomą pragmatiškai orientuotą išsilavinimą, gaunamą už pinigus. Sokrato ugdyba priklauso nuo mokytojo-mokinio santykio, paremto „filosofinio impulso kaip *eros*“ samprata (Platonis *Protagoras* with introduction, notes and appendices by

Adam, J. & Adam, A. M., Cambridge: At the University Press, 1953 [1893], p. 78). VII laiške (341c) aprašytos, šįkart jau paties Platono vardu, idealios *synousia* centras ne dievinamo mokytojo figūra, bet kantrus mokinio ir mokytojo darbas siekiant filosofinio pažinimo. Dialogo skaitytojas gali pasijusti esąs tokio bendro filosofinio darbo liudytojas. Ne veltui Thesleffas pritaria tiems, kas „Puotoje" mato „ankstyvosios [Platono] Akademijos *synousia* pakylėtumą ir protreptines tendencijas" (Thesleff, H., *Studies in Platonic chronology*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982, p. 135). Bet Platonas, manding, užuomina perspėja, kad sokratiškoji *synousia* nėra taip lengvai pasiekiama. „Puotos" antraštė, vienintelis atviras autoriaus įspaustas pėdsakas, atmeta dialogo dalyvių pretenzijas į filosofinę bendriją. Nesunku apkaltinti Alkibiadą suardžius puotos filosofinę nuotaiką (plg. Gill, p. xxxv), tačiau negalima pamiršti, jog Agatono svečiai nusiteikę kukliau vaišintis tik dėl to, jog vakar pergėrė, galiausiai įgriuvus naujai įkaušusiai kompanijai filosofinis pobūvis visai suyra, o pagrindinis liudytojas, iš kurio viską ir žinome, užmiega (223b–c). Galų gale ir pats Sokratas tėra eilinis, gal net atsitiktinis puotos dalyvis, pagrindine pasakojimo figūra tapęs vien todėl, kad visą istoriją regime Aristodemo – karšto Sokrato gerbėjo – akimis.

Kai imperatoriaus Tiberijaus astrologas Trasilas (m. 36 m. po Kr.) ėmėsi tvarkyti Platono raštų korpusą, dialogai jau turėjo ne tik pavadinimus, bet daugelis ir paantraštes, nusakančias veikalo temą. Trasilas davė paantraštes tiems dialogams, kurie jų neturėjo, kai kurias pakeitė naujomis (Mansfeld, Jaap, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden et al.: Brill (Philosophia Antiqua 61), 1994, p. 71–73). Šiaip ar taip, seniausios paantraštės, jei nėra sumanytos paties Platono, tai siekia bent 4 a. pr. Kr. (Hoerber, R. G., „Thrasylus' Platonic canon and the double titles", *Phronesis* 2, 1957,

p. 10–20; Untersteiner, Mario, *Problemi di Filologia Filosofica*, Milano: Cisalpino-Goliardica, 1980, p. 8–10). „Puotos" dialogas pirmąsyk tiesiogiai ir paminėtas (Aristotelio *Polit.* ii, 4, 1262b 12) ne mums įprastu vardu, bet kaip „prakalbos apie Erotą/meilę" – *erōtikoi logoi* (dar kartą „Puotą", tik jau neįvardydamas, Aristotelis cituoja *de An.* ii, 415a 26). Panaši paantraštė išliko seniausiame nuoraše B (*Bodleianus-Clarkianus* 39; perrašytas 895 m.): *hē peri erōtos ēthikos* – „Apie meilę/Erotą. Etinis [dialogas]". Trasilo rinkinyje antras „Puotos" pavadinimas yra „Apie gėrį. Etinis [dialogas]" (Plg. D.L. 3, 58). Matyt, paantraštė pakeista todėl, kad Trasilo korpuse *peri erōtos* įvardytas „Faidras". Galimas daiktas, antikiniai leidėjai rinkosi iš jau esamų skirtingų paantraščių (plg. Mansfeld, Jaap, *Prolegomena*, p. 72 n. 125). Šis, tegu ir vėliau paliudytas, dialogo apibūdinimas turi filosofinę reikšmę. Jis sėkmingai papildo ankstesnįjį, nurodydamas meilės tikslą – gėrį. Tokia senųjų platonikų nuoroda turėtų iš anksto nukreipti skaitytoją tinkamu keliu, atokiau nuo aiškinimo, kad platoniškosios meilės tikslas esąs grožio pavidalas (*eidos*), arba, kad pastarasis – bent jau „Puotoje" – esąs tapatus gėrio pavidalui. Šią nuomonę argumentuotai neigdamas White – jos gynėjai išvardyti „Love and beauty in Plato's *Symposium*", *Journal of Hellenic Studies* 109, 1989, p. 151 ir n. 7 – nemini Trasilo paantraštės, antra vertus, kaip tik jos aptarimu Sieras, *Die Rede der Diotima*, 1997, p. ix (bibl. 201d–212b) pradeda išsamų komentarą, kurio vienas svarbiausių uždavinių – tiksliau apibrėžti ryšį tarp *erōs* ir *agathon*. Vieni leidėjai paantraštes visai praleidžia, kiti laikosi Trasilo varianto (Bury), dar kiti, kaip ir šiame vertime, seka rankraščių tradicija (Vicaire).

Aiškindamas „logografinę būtinybę", Platonas sako, „kad kiekviena kalba turi būti sustatyta kaip gyva būtybė: jai būtina turėti kūną su galva ir kojomis..." (*Phaedr.* 264b–c, plg. Proklą *in Plat. Parm.* 659, 17–19). Nors, pasak Platono, galva yra

dieviškiausia mūsų dalis ir valdo visus kitus kūno narius (plg. *Tim.* 44e), dialogų „galvas" – jų prologus – senesnieji tyrinėtojai vargiai pastebėdavo (pvz., Stallbaum gan išsamioje „Puotos" apžvalgoje prologui skiria vieną sakinį p. 8). Vis dėlto ankstesnis nejautrumas paskutiniu metu ėmė nykti (Platono prologai aptariami: Clay, Diskin, „Plato's first words", *Yale Classical Studies,* 29 (Beginnings in Classical Literature), 1992, p. 113–129; Halperin, D. M., „Plato and the erotics of narrativity", 1992 (bibl. 172a–174a); Burnyeat, M. F., „First words: a valedictory lecture", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43, 1997; Runia, David, „The literary and philosophical status of Timeus' *Prooemium*", in: *Interpreting the Timeus-Critias,* (Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers), ed. by T. Calvo and L. Brisson, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 101–118; neoplatonikų ir kt.: Mansfeld, *Prolegomena*; istoriografijos: Juchnevičienė, Nijolė, „*Prooimion* ir *praefatio*: įžangos funkcija klasikinėje istoriografijoje", *Literatūra: Antikinė ir visuotinė literatūra* 40/3, 1998, p. 47–60). Pagal prologų tipą Platono kūrinius paprasčiausiai galima suskirstyti į tris grupes. Esama dialogų, kuriuose pokalbis perteikiamas *tiesiogiai,* be jokio formalaus prologo (pvz., „Faidras", „Timajas"). Kituose dialoguose savo pašnekesį *perpasakoja* pats Sokratas (pvz., „Protagoras", „Valstybė"). „Puota" priklauso dar kitai, labai nedidelei, tekstų grupei – vadinamiesiems *įrėmintiems* dialogams. Jie yra keturi, be „Puotos" tai dar „Parmenidas", „Teaitetas" ir „Faidonas". Šiuose dialoguose pagrindiniam pokalbiui sukuriamas savotiškas rėmas iš įžanginio pasišnekėjimo, kuriame Sokratas nedalyvauja.

Net ir labai skeptiškai vertinant galimumą spręsti, kodėl autorius pasirinko vienokią ar kitokią dialogo pristatymo formą, galima įvertinti, ką apie save mums kalba ji pati. „Puotos" prologo savitumą lengva išryškinti lyginant jį su kitų įrėmintųjų

dialogų pradžiomis. (Iš naujesnių autorių bene tik Thesleffas nelinkęs įžvelgti glaudaus „Puotos" – kaip ir „Teaiteto" – prologo ryšio su pagrindiniu tekstu ir spekuliatyviai laiko jį vėlesniu prierašu – žr. Thesleff, Holger, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982, p. 180–183.) Pirmiausia į akis krenta itin sudėtinga naracinė schema. Mes aptinkame Apolodorą neįvardytai draugijai pasakojantį tai, ką jis yra neseniai pasakojęs Glaukonui, perteikdamas Aristodemo pasakojimą, kurį savo ruožtu yra patvirtinęs Sokratas. Tai visiška priešybė „Faidono" įžangai, informuojančiai apie asmeninę pagrindinio pasakotojo patirtį: „Echekratas: Ar pats, Faidonai, buvai šalia Sokrato tą dieną, kai jis kalėjime išgėrė nuodus, ar iš ko kito esi girdėjęs? Faidonas: Pats buvau, Echekratai" (57a). „Pirmasis 'Faidono' žodis (graikiškai *autos*, 'pats') tarsi nurodo vieną svarbiausių dialogo temų – *autentiško*, t.y. tiesioginio, jokio nepatikimo tarpininko neiškreipto pažinimo motyvą" (Aleknienė in: Platonas, *Faidonas*, Vilnius: Aidai, 1999 *ad loc.*). „Parmenido" dialogo naracinė sąranga (126a–c) ne mažiau komplikuota už „Puotos": pasakotojas Kefalas tiesiai skaitytojui praneša apie savo kelionę iš Klazomėnų (beje, įžymaus filosofo Anaksagoro gimtinės) į Atėnus drauge su keliais klazomėniškiais filosofais. Jie specialiai atvyko pasiklausyti Antifonto, faktiškai Platono jaunesnio netikro brolio, pasakojimo apie Sokrato susitikimą su elėjiečiais filosofais. Tai Antifontas sužinojo iš susitikime dalyvavusio Pitodoro. Panašiai kaip ir „Puotoje" skaitytoją nuo „tikrojo" pokalbio skiria liudytojų ir laiko barjeras. Tačiau „Parmenide" nėra „Puotos" privatumo ir emocinio nuspalvinimo. Klazomėnų filosofus atėniečio *Sokrato* būdas ir poelgiai domina palyginti menkai – jiems svarbiausia andainykščio pašnekesio *turinys*, turintis universalią filosofinę reikšmę. Smalsuolis „Puotos" prologo verslininkas vargu ar perprastų bent vieną argumentą iš „Parmenido" svarstymų, dėl kurių tikri filosofai leidosi net į kitą miestą. „Te-

aitetas“, paskutinis įrémintas dialogas, suręstas labai netikėtai. Susitiko du sokratikai – Eukleidas ir Terpsionas. Pasirodo, Eukleidas, kadaise girdėjęs Sokrato *pasakojimą* apie pokalbį su Teodoru ir Teaitetu, tą pasakojimą *užsirašė*, suteikdamas jam dialogo formą. Kaip tiesioginį pokalbį, o ne kaip liudytojo parodymus, vergas užrašą ir paskaito, idant būtų išvengta pasakojimui būdingų gremėzdiškų intarpų „jis pasakė“, „jis pritarė“ ir t. t. (*Theaet.* 143b8–c5). Tuo tarpu „Puotoje“ Apolodoras iš atminties pats persako, ką yra girdėjęs, nevengdamas intarpų, būdingų pasakojimui (*diēgēsis*), pvz.: „jis [Aristodemas] sakė jį [Sokratą] pasakius“ (*ephē phanai*). Tad „Puotos“ pradžia priešinga „Teaiteto“ pradžiai: vietoj rašto – sakytinis perdavimas, vietoj dialogo – naracija. Ar Platonas, aiškiai žinodamas tokio „per-per-sakymo“ trūkumus, rinkosi jį kokiais nors svariais sumetimais (plg. Halperin, „Plato“, 1992, p. 99), ar atvirkščiai – „Teaitete“ dėstoma savotiška žanro savikritika? Komentatoriui verčiau apsimesti nenugirdus savo paties iškelto klausimo, nes jis pirmiausia turėtų tvirtai atsakyti, katrą iš tųdviejų dialogų Platonas parašė anksčiau, o katrą vėliau. Ilgą laiką patikimiausiu „Puotos“ prologo aiškinimu laikytas toks: Platonas, vaizduodamas po daugelio metų tebegyvą susidomėjimą kadaise buvusiu susitikimu ir liudytojų gausa, norėjęs pabrėžti pokalbio svarbą ir informacijos apie jį tikslumą. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad taip ir yra. Apolodoras „pasirengęs, įgudęs“ perteikti girdėtą istoriją, maža to – jis Sokratui artimas žmogus. Aristodemas (žr. ad 173b) – karštas Sokrato gerbėjas, pats dalyvavo atmintinoje puotoje. Ne veltui atsirasdavo ir atsiranda komentatorių, teigiančių, kad „būdas, kuriuo aprašytas pirminis šaltinis, Aristodemas, ir antrinis šaltinis, Apolodoras, akivaizdžiai skirtas sukurti įspūdį, kad tai patikimi liudytojai“ (Bury, p. xvi; panašiai F. C. Baueris, P. Friedländeris, cituojami Johnson, „Dramatic frame and philosophic idea in Plato“, *American Journal of Philology* 119, 1998,

p. 589 n. 15). Vis dėlto tai tik „įspūdis". Reikliau pažiūrėjus, „'Puota' yra geriausias įrėmintų dialogų, kuriuos pasakoja nepatikimi pasakotojai, pavyzdys." (Clay, „Plato's first words", p. 125; plačiau Belfiore, „Dialectic with the reader in Plato's *Symposium*", *Maia*, 35, 1984, p. 138–139). Tokių pasakotojų yra bent keturi: Glaukonui pasakojo (i) pažįstamas, girdėjęs apie puotą iš (ii) Filipo sūnaus Foiniko, bet nieko gero neįsidėmėjęs; Foinikas savo ruožtu visa žino tik iš (iii) Aristodemo, bet šis kai ką buvo pamiršęs, o puotos gale iš viso užmigo. Iš pastarojo visa patyrė ir (iv) Apolodoras, bet ir jis ne visa beatsimenąs (178a). Liudytojų gausinimas nepriartina prie tiesos, o tolesnio pasakojimo spragos tik patvirtina liudytojų nepatikimumą. Platonas „meistriškai vartoja teisines sąvokas, netiesioginį pasakojimą, neišsamų ir nenuoseklų liudijimą, norėdamas mums parodyti, kad jo dialogas nėra visa filosofinė tiesa" (Belfiore, p. 143–144). Kad ir kaip į Platono kūrinį įsiskaitęs žmogus mėgintų išgauti „visą tiesą", rašinys, net ir imituojantis sakytinį pasakojimą, kvočiamas ir toliau oriai tyli (*Phaedr.* 275d). Minėtas pasakojimo patikimumo įspūdis pasirodo esąs ironiška autoriaus apgaulė, kuri, perprasta, reliatyvina paties teksto, kaip filosofijos instancijos, vertę. „Net jei tekstas ir pateikia filosofinės dialektikos prigimties ir turinio galiojantį atkūrimą, sudėtingas naracinis įrėminimas turi užsiminti apie pertrūkį tarp mūsų kaip skaitytojų pasyvaus vaidmens ir mūsų kaip aktyvių filosofavimo dalyvių potencialaus vaidmens, šitaip jis [įrėminimas] paneigia ir teksto traktavimo kaip cituotino autoriteto pagrįstumą" (Johnson, p. 595). Tai galima suprasti kaip nuorodą skaitytojui, kad tikruoju liudytoju gali tapti tik žmogus pats sau, kai jis Sokrato klausinėjamas patvirtina tiesą (plg. *Gorg.* 471e–472c, 474a–b).

172a: *Manau, esu neblogai pasirengęs atsakyti į jūsų klausimus* – mums nepasakoma nei kaip, nei kur, nei kokiomis aplinky-

bėmis pokalbis prasidėjo. Tekstas prasideda *ex abrupto*, panašiai kaip ir „Sokrato apologija". Autorius tokiu būdu skaitytoją iškart įtraukia į pašnekesį, tarsi pastarasis būtų vienas iš Apolodorą užkalbinusių bevardžių bičiulių (tarp jų yra ir turtingas verslininkas – 173c). Skaitytojas, kaip ir Apolodoro draugai, nepriklauso Sokrato mokinių rateliui, tad nėra asmeniškai patyręs jo kerų, apie kuriuos taip įtaigiai liudys Alkibiadas. Žinome, kad vienas ankstesnis klausytojas iš Foiniko pasakojimo (172b5–6) nieko gero neįsidėmėjo. Dialogas baigiasi Aristodemo žodžiais, be jokių Apolodoro ar jo bičiulių pastabų. Ką supras ir atsimins jo klausytojai? Interpretatorių vertinimai išsiskiria. Pasak vienų, klausinėtojai valdomi smalsumo, o ne filosofinio pažinimo geismo; jie tenori išgirsti gandą apie spėtinai pikantišką įvykį (žr. Halperin, „Plato", 1992, p. 107); kiti įžiūri uolias tiesos paieškas ir net „erotinį" potraukį filosofijai (pvz. Gill *ad loc.* ir p. xviii).

Šnekamasi Sokratui dar gyvam esant, tuoj prieš jo teismą ir mirtį 399 (Rowe), ar kiek anksčiau – 402 (Allen). Nuo puotos pas Agatoną prabėgo apie penkiolika ar bent dešimt metų. Kodėl ji taip netikėtai ir ne vieno asmens prisiminta? Rowe, nuosekliai stengdamasis neperžengti teksto užduotų ribų, perspėja: „mums nepasakyta". Priešinga Marthos Nussbaum pozicija. Ji teigia, jog interpretuodami dialogą neturime užmiršti vėlesnių įvykių „už teksto", kuriuos Platonas ir jo pirmi skaitytojai (ar klausytojai) tikrai žinojo. Glaukonas, teiraudamasis apie andai buvusią puotą, be iškilmės kaltininko Agatono ir Sokrato, iš visų dalyvių įvardija tik smarkiai susivėlinusį Alkibiadą (172b). Netikėtas Glaukono, o paskui ir kitų asmenų susidomėjimas nuogirdomis apie įdomų Atėnų elito pokalbį, kuriame dalyvavo Alkibiadas, gali būti paaiškintas gandais apie galimą pastarojo grįžimą į Atėnus, o gal ir žinia apie jo nužudymą (Nussbaum, *The fragility of goodness*, Camb-

ridge, 1986, p. 170; pritaria Warner, „Love, self and Plato's *Symposium*", *PhQ* 29, 1979, p. 162–163). Priimant šią hipotezę Apolodoro pasakojimas datuotinas 404 m.

172a2: *Falėras* – vienas iš 70 Atikos demų ir to pat pavadinimo uostas Peirajo pakrantėje pora mylių į pietryčius nuo Atėnų; iš jo kilęs Apolodoras.

kilau miestan – vienas pirmų Apolodoro pasakojimo žodžių yra *aniōn*. Burnyeat (p. 8), remdamasis Proklo mintimi, kad prologo detalės iš anksto užsimena apie dialogo turinį (Procl. *in Plat. Parm.* 658, 34–659, 23 Cousin; plg. *in Alcib. I* 18, 13–19, 10 Westerink), šį žodį aiškina kaip užuominą apie kilimą *erōs* pakopomis ir priešina jį pirmam „Valstybės" žodžiui *katebēn* bei ten pat vii, 520c užduotai *katabasis* (filosofo grįžimo į olą ir Ero pomirtinės vizijos) temai (plg. taip pat Osborne, p. 86–90). Žinant, kad Platonas „Valstybės" pradžią itin rūpestingai apmąstė (pasak Dionisijo Halikarnasiečio, po Platono mirties rasta lentelė su įvairiais „Valstybės" pradžios variantais – žr. *De comp. verb.* 25.209; plg. Diogeną Laertietį III 37=Riginos *anecd.* 137), atmesti tokio aiškinimo galimybę būtų kiek lengvabūdiška (apie pirmą „Odisėjos" žodį žr. Kahane, Ahuvia, „The first word of the *Odyssey*", *Transactions of the American Philological Association* 122, 1992, p. 115–131; apie ikisokratikų papratimą užšifruoti kūrinio pagrindinę idėją prologe – Mansfeld J, „Insight by hindsight: intentional unclarity in Presocratic proems", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 40, 1995, p. 225–232). Netikėta analogija iškyla Naujajame Testamente: taip ir lieka klausimas, ar sakant, kad Jėzus „kilo" į Jeruzalę (pvz. *Lk* 19, 28), tik nurodoma geografinė miesto padėtis, ar norima užsiminti nepalyginti svarbesnis dalykas – artėjantis Mesijo išaukštinimas ant kryžiaus ir Tėvo garbėje?

172a3: *pažįstamas* – iš 172c aišku, kad tai Glaukonas, greičiausiai vienas iš Platono vyresniųjų brolių (Rowe). Jam skirtas žymus vaidmuo „Valstybėje".

172a4–5: *juokais* – sunku tiksliai pasakyti, kas juokinga kreipinyje. Galbūt čia svarbu reikli intonacija (Dover) arba tariamai oficialus kreipinys, vartojant dėmo kilmėvardį – „Falėro pilieti" (Rowe); juokinga gali būti pati situacija, kai skubiai kviečiamas žmogus visai neskubiu reikalu, norint jį paklausti apie seną įvykį (Gill). Gianquinto, 1994, p. 184–185 (bibl. 173d8) čia regi sudėtingą sąmojingą etimologinį žaismą: Apolodoras ="Apolono dovana", o Apolonas dovanoja pranašišką šėlą (*mania*) („Faidras" 244a; 265b). Šėlas žemiau ir nurodomas kaip būdingas Apolodoro bruožas, o pagal kai kuriuos nuorašus – jis duoda pagrindą ir pravardei (žr. paaišk. 173d).

Apolodoras Falėrietis, anot Ksenofonto, buvo karštas Sokrato bičiulis, bet kitais atžvilgiais žmogus naivus (Xen. *Apol.* 28). Platono skaitytojas jį sutinka Sokrato teisme (*Apol.* 34a), kur jis siūlėsi įnešti už Sokratą trisdešimt minų užstatą (38b). *Faidone* (59a–b; 117d) Apolodoras iš visų mokinių emocingiausiai reaguoja į Sokrato mirtį. Plutarchas mini, kad Apolodoro žavėjimasis savo mokytoju tapo priežodžiu (*Cato min.* 46, 1).

Emocingas, aštrialiežuvis, savimi pasitikintis pasakotojas (bent du kartus primena esąs *gerai pasirengęs/įgudęs* 172a; 173c) galėtų atstovauti Platonui kaip, pasak Bury, ironiškas filosofo „Selbstobjektivierung" (p. xvi n. 1; plg. Rowe, p. 127). Vis dėlto labiau tikėtina, kad toksai dialogą „įrėminančio" pasakotojo charakteris yra viena iš priemonių išryškinti tyrinėtojus intriguojantį Platono kaip autoriaus nusišalinimą. „Faidone" pasakotojas prasitaria: „Platonas, man regis, negalavo" (*Phaed.* 59b); mįslingas dėl ligos neatėjęs „Timajo" „ketvir-

tasis" (17a) irgi gali būti dialogo surašytojas. „Puotoje" Platonas visai nepaminėtas, tačiau Apolodoro pastaba, kad Agatono pobūvio metu buvęs dar vaikas, primena, kad ir 'istorinis' Platonas negalėjo jame klausytis, nes ėjo vos tryliktus metus. Tad net savo vardu prabilęs autorius čia tegalėtų papasakoti, ką kalba „kiti".

172a6–7: *išklausinėti apie pobūvį* – Agatono puota, ar, tikriau, į ją susirinkusi draugija, Platono dialoguose turi šiokią tokią priešistorę. Draugėje šie vyrai pasirodo ne pirmą kartą. Platonas „Protagore" mus nukelia į pirmą Peloponeso karo (431–404) dešimtmetį (tradicine tikslia „Protagoro" veiksmo data – 433 pagrįstai suabejota Wolfsdorf, David, „The dramatic date of Plato's *Protagoras*", *Rheinisches Museum für Philologie*, 140, 1997, p. 223–230). Sokratas, palyginti neseniai pradėjęs filosofo karjerą, ateina pas turtingą atėnietį Kaliją pamatyti pas jį apsistojusio iškilaus sofisto Protagoro. Platonas išvardija devyniolika asmenų, susibūrusių paklausyti garsių sofistų. Tai didžiausias Platono raštų korpuse asmenų sąrašas. Tarp jų randame ir veik visą „Puotos" kompaniją. Prie Hipijo iš Elidės tarp kitų sėdi Eriksimachas ir Faidras, šalia Prodiko Kėjiečio – Pausanijas ir jaunutis Agatonas. Ateina ir gražuolis Alkibiadas (315d–e; 316a). Tiesa, Aristofano bei Aristodemo nėra. (Vienas neturi nieko bendra su sambūrio interesais, kitas greičiausiai tuomet dar buvo vaikas.) Sokratas – kad ir kaip aiškintume jo tolesnius santykius su Alkibiadu – atrodo svetimas toje sofistų gerbėjų draugijoje – „visi šie žmonės garsūs savo nemoralumu" (Wolfsdorf, David, „The historical reader of Plato's *Protagoras*", *Classical Quarterly* 48, 1998, p. 126–133; žr. p. 130). Šios grupės priešybė – Sokrato mokiniai, išvardyti „Faidone". Ten pateiktame antrame pagal dydį asmenų sąraše nėra nė vieno iš anų devyniolikos „Protagoro" – taigi ir „Puotos" – personažų. Neminimas ir Aristodemas, „vie-

nas didžiausių ano meto Sokrato gerbėjų“ (*Symp.* 173b4). Nė vieno iš jų nebuvo su Sokratu jo mirties valandą. Verta dar kartą paminėti, kad Apolodoras, figūra, skaitytoją vedanti nuo „Puotos“ prie „Faidono“, savotiška šių dialogų jungtis (Allen, p. 5), pats pas Agatoną nesivaišino ir savo vardu pranešti nelabai ką turi.

172a6–b1: *Agatonas... Alkibiadas ir kiti* – Daugelis komentatorių tenkinasi iš istorinių nuotrupų ir paties Platono raštų surentę Sokrato pašnekovų kvaziistorines „biogramas“. Jų pavyzdžiu paseksime ir šiame komentare:

Agatonas – „labiausiai išgarsėjęs traginis poetas po trijų didžiųjų meistrų [Aischilo, Sofoklio ir Euripido]“ (*OCD s.v.*). Tradiciškai pripažįstant draminę „Protagoro“, kur Agatonas vaizduojamas kaip berniukas (315d), datą 433 (bet žr. aukščiau nuorodą į Wolfsdorf, „Dramatic date“), puotos kaltininkas turėtų būti gimęs po 450 – šią datą palaiko *OCD*; pagal *Neue Pauly* gimimo data – apie 455); bendravo su Sokratu ir sofistais; iš kūrinių išliko apie 50 eilučių. Aristotelis mini jį parašius tragediją, kurios visi veikėjai buvo išgalvoti, o ne paimti iš legendų (*Poet.* ix. 1451b). To paties Aristotelio žiniomis, Agatonas kartą pralaimėjęs, nes į tragediją sudėjęs pernelyg daug epinės medžiagos, nors „peripetijomis ir paprastais veiksmais jis puikiai pasiekia savo tikslą – sukelti tragines emocijas ir užuojautą“ (M. Ročkos vert.; *Poet.* xviii. 1456a). Dėl puošnios („moteriškos“) dėvėsenos ir (užuominomis) pasyviojo homoseksualumo 411 buvo išjuoktas Aristofano komedijoje „Moterys Tesmoforijų šventėje“. Vis dėlto sunku pasakyti, kiek Aristofano karikatūra susijusi su tikrove; ne visai aišku, ar labiau pajuokiamas Agatono asmuo, ar jo literatūrinė „įsijautimo į vaizduojamą asmenį“ teorija, juo labiau, kad „Varlėse“ (83–85) jis vadinamas geru poetu. (Plačiau: Aristophanes,

Thesmophoriazusae, ed. Alan H. Sommerstein, Warminster: Aris & Phillips, 1994; Stohn, G. „Zur Agathonszene in den *Thesmophoriazusen* des Aristophanes", *Hermes* 121, 1993, p. 196–205.) Atėnus poetas paliko, idant, kaip ir Euripidas, apsigyventų Makedonijos karaliaus Archelajo dvare.

Alkibiadas (apie 451/450–404) – Atėnų karvedžio ir politiko Kleinijo sūnus, anksti tapęs našlaičiu, buvo auginamas Periklio namuose; jo nepaprastai permaininga politinė ir karinė karjera čia negali būti apžvelgta. Sokratas, ko gero, tikėjosi, kad iš jauno Alkibiado išaugs pavyzdinis politikas. Deja, pasak Ksenofonto cituojamo anoniminio Sokrato kaltintojo (Polikrato? – IVa. pr. Kr.), „demokratijos laikais neatsirado didesnio savavaliautojo, pasipūtėlio bei smurtininko" (Xen. *Mem.* i. 1. 12). Vis dėlto Alkibiado asmeninis žavesys nenuginčijamas. Antistenas (apie 445-po 366), vienintelis sokratikas, pakankamai senas, kad būtų Alkibiadą matęs savo akimis, to pat vardo dialoge rašė: „jis buvo galingas, vyriškas, neišlavintas (*apaideuton* Giannantoni: *eupaideuton* Gulick, LCL), drąsus ir gražus kiekvienu savo gyvenimo tarpsniu". Jis buvo „visos Helados numylėtinis" (Athen. xii, 534c=Giannantoni, v, A 198–199). Alkibiado dėmesys erotikai plačiausia prasme siejosi ir su jo politiniu mąstymu (plačiau: Wohl, Victoria, „The Eros of Alcibiades", *Classical Antiquity* 18, 1999, p. 348–385)

– tačiau Platonas rašė ne traktatus, adresuotus nenuspėjamam vienišam skaitytojui. Jo tekstai – tai konkretaus žmogaus, Sokrato, pokalbiai su konkrečia auditorija, turinčia vis kitą gyvenimo patirtį, vis kitus įsitikinimus, skonius ir lūkesčius. Todėl „objektyvios" enciklopedinės informacijos negana norint paaiškinti, kaip konkrečiai dialogo pobūdį ir turinį sąlygoja jo veikėjai. Neįvertinant dialogo auditorijos visumos, o veikėjų individualumą, savitus charakterius laikant nebūtina li-

teratūrine puošmena, dažnai surenčiamos neišsprendžiamos prieštaros, kurias tenka šalinti siūlant vis naujas Platono kūrybos chronologijas ir samprotaujant apie jo pažiūrų „raidą". Tačiau chronologiniai tyrinėjimai vargu ar gali padėti „išskaidrinti" Platoną. Pastangos rasti objektyvius stilometrinius kriterijus nedavė visuotinai pripažintų, kritiką išlaikančių rezultatų (Howland, J., „Re-reading Plato: the problem of Platonic chronology", *Phoenix* 45, 1991, p. 189–214). Mokslininkai, mėgindami nustatyti Platono tekstų prasmę pagal jo hipotetinę intelektualinę istoriją, nejučia patenka į savo pačių paspęstus spąstus: remdamiesi dialogų turiniu jie sukuria chronologiją, kurią ima vartoti turiniui interpretuoti. Aiškumo dėlei verta paminėti bent vieną pavyzdį. Pasak Frede „Out of the cave...", 1993 (bibl. 201d–212b), „Puotos" negalima priskirti tai pačiai dialogų grupei kaip „Faidono" ir „Valstybės", kadangi „perėjmas nuo 'Faidono' prie 'Puotos' nėra tik akcentų ir tono poslinkis, t. y. ne koks sumanymas tiesiog palankiau žiūrėti į kūno grožį... Daugiau nebesiūloma sielai sprukti iš žemiško gyvenimo, kai tik dievai leis, bet raginama išmokti teisingai vertinti įvairių rūšių gėrybes šiame gyvenime" (p. 402). „Diotimos *scala amoris* nėra kelio iš olos numatymas, bet žvilgsnis atgal ir revizija" (p. 398). Antra vertus, pats „žvilgsnio atgal ir revizijos" atradimas remiasi išankstine, regis, kiek ideologizuota, Platono pažiūrų kaitos samprata. Galbūt vienas iš svarbiausių naujosios Platono hermeneutikos laimėjimų yra tas, kad pradėta rimtai vertinti dialogų dalyvių reikšmę *filosofinei* tų dialogų interpretacijai (pirmiausia minėtina Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge, 1996; Stokes, *Plato's Socratic Conversations*, Baltimore, 1986). Įdėmus Platono tekstų skaitymas parodė, kad platoniškasis Sokratas prisitaiko prie klausytojų, atsižvelgia į jų charakterį ir patirtį. Teorinis tokio kalbėjimo apmatas įterptas į naujos retorikos projektą *Faidre* (272a), iš kalbėtojo ten reikalaujama pažinti skirtingas sielas

ir žmonių būdus bei rasti kiekvienam pritaikytus argumentus. Besišnekančio Sokrato filosofija neegzistuoja pati savaime. Ji „tranzityvi“, reikalauja *kito*, pačia esme skirta kitam. Tad ir daugelį „Puotos“ savitumų reikėtų sieti su ypatinga pokalbio aplinka ir jo dalyvių mąstysena. Sokratas ne tik lengvai priima tradicinę graikų simposijo temą – meilės dalykus, bet ir – tegu tik tariamai – kalbėjimo būdą: vien trumpas Agatono apklausimas primena tipišką sokratiškąjį pašnekesį, bet ir šį Faidras ragina nutraukti (194d). Negana to, visas ironiškas keliavimo su Aristodemu į puotą *intermezzo* rodo distanciją, skiriančią Sokratą ir rafinuoto pobūvio bendrus, prieš nemenką laiko tarpą sutiktus Kalijo namuose. Charles Kahnas (p. 69), aptardamas „Puotos“ auditoriją, kalba net apie „seisminį sprūdį“, skiriantį Sokrato ir jo pašnekovų pas Agatoną pasaulėžiūras. (Kahnas pateikia įdomų pavyzdį: orfiškos-pitagoriškos Euripido eilutės, pagarbiai Sokrato cituojamos „Gorgijuje“ [429e10 = fr. 638 Nauck²], pakartotinai išjuokiamos Aristofano „Varlėse“ [1082, 1477].) Tad nenuostabu, kad Agatono namuose Sokratas vengia tokių svečiams svetimų temų, kaip sielos nemirtingumas ar kūno asketinis tramdymas.

172b2: ***kalbos apie meilę*** (gr. *erōtikoi logoi*) – paprastai pra kalbos, įsimylėjėlio skiriamos mylimajam, tikram ar įsivaizduotam. Žanro pavyzdys – „Faidre“ pateikta Lysijo (paradoksali) prakalba.

172b3–4: *Foinikas* – iš kitur nežinomas asmuo. Kai kurie tyrinėtojai (Bury, p. xvii; Rutherford, *The art of Plato,* London, 1995, p. 180) mano, kad Platonas, papeikdamas nevykusį Foiniko pasakojimą, užsimena buvus alternatyvų „Puotai“ rašinį (rašinius?), kur Sokrato, Agatono ir Alkibiado susitikimas pobūvyje vaizduojamas priešiškai. Pasak Bury, tokio rašinio autorius galėjęs būti Polikratas. Svarbiau, negu gali-

ma nuoroda į istorinę polemiką, yra mintis, kad ne kiekvienas sakytinis mokymas vienodai vertingas ir galintis „apsiginti" (plg. *Phaedr.* 275e).

172c4: Agatonas Atėnus paliko prieš 405. Vėlesni autoriai sako, kad drauge su juo išvyko ir Pausanijas (Aelianus *V. H.* 2. 21; *Schol. Aret.*; plg. Hubbard, „Popular perceptions of elite homosexuality in Classical Athens", *Arion* 6/1, 1998, p. 57, n. 29)

173a;d: Apolodoro invektyva iš esmės skiriasi nuo Sokrato ironijos (plg. Nightingale, *Genres in Dialogue,* Cambridge, 1995, p. 118). Sokratas nesistengia iškelti savo išminties, pabrėždamas kitų kvailumą; jis nori išprovokuoti kitus išsitirti, ar šie yra tikrai išmintingi. Menkindamas save Apolodoras lyg ir panašus į Sokratą, tačiau kitų atžvilgiu jis nėra ironiškas ir taip provokuoja retorinėms varžyboms (plg. 173e4). Istorinės raidos požiūriu vietoj ironijos invektyvą ėmė plėtoti sokratikas ir kinikų pirmtakas Antistenas (žr. Giannantoni, v, A).

173a5–6: *Agatonas laimėjo apdovanojimą* – iš Atėnajo pastabos (217a) aišku tai buvus 416 m. sausį/vasarį per Lėnajas, šventę Dioniso garbei. Apie 440 pradėta rengti tragikų varžybas; jose dalyvaudavo du tragikai, kiekvienas su dviem tragedijomis – satyrinės pjesės jose nebuvo statomos. Taigi Lėnajos buvo ne tokios prestižiškos kaip Didžiosios Dionisijos kovo gale, kai miestas po žiemos prisipildydavo lankytojų ir varžydavosi trys tragikai, kiekvienas su trimis tragedijomis ir viena satyrine drama. Sideris parodė, kad Platonas sąmoningai siekiąs sudaryti įspūdį, kad pergalė yra Didžiosiose Dionisijose, nes norėjęs pabrėžti simposijo svarbą ir sukurti tinkamesnę atmosferą vėlesniam Sokrato kaip satyro vaizdavimui.

173a6: *drauge su choro nariais* – aktorius parūpindavo miestas,

bet didžiausią išlaidų dalį sudarė choras, kurį apmokėti buvo viešoji pareiga (*leitourgia*), atliekama turtingųjų miestiečių. Iš teksto galima suprasti, kad Agatonas kaip choro rengėjas – *chorēgos* – savo lėšomis surinko, parengė ir aptaisė *choreutus* – choro narius (Stallbaum), apie 15 žmonių vienai tragedijai. Choregais pajėgė būti tik žmonės iš aukščiausio socioekonominio sluoksnio (apie 1 nuošimtį visų gyventojų). Varžybos faktiškai vykdavo ne tik tarp poetų, bet ir tarp choregų (Demost. *Meid.* 66).

173b1–2: *Aristodemas Kidatėniškis* (Kidatėnai – vienas iš Atėnų demų; iš jo kilęs ir Aristofanas) dar minimas Ksenofonto „Atsiminimuose" (*Mem.* i, 4): „šis ne tik neaukoja dievams aukų ir nesiklauso pranašysčių, bet dargi juokiasi iš tai darančiųjų" (4. 2), jis taip pat nepripažįsta, „kad dievai nors trupučiuką rūpinasi žmonėmis" (4. 11). Ksenofontas apdairiai nutyli, ar Sokratui pavyko pakeisti Aristodemo pažiūras. Platonas apie jas neužsimena, bet galima numanyti, kad Akademijos rato skaitytojams jos nebuvo nežinomos. Graikų papročiu *erastēs* (žr. tolesnį paaišk.) turėjo būti vyresnio amžiaus negu mylimasis, todėl Brissonas daro išvadą, kad taip pavadintas Aristodemas buvęs vyresnis už Sokratą (p. 17). Neišvaizdus, neįtakingas jis sudaro kontrastą puotos gale pasirodysiančiam Alkibiadui. Labai skirtingi, jie abu panašūs meile Sokratui ir panašiai jį supranta labai ribotai; tik Alkibiadas puotos gale, matyt, užmiega, o Aristodemas išeina drauge su Sokratu...

basas – pamėgdžiodamas Sokratą (plg. paaišk. 174a).

vienas didžiausių... gerbėjų (gr. *erastēs* – mylėtojas) – Aristodemo prisirišimas prie Sokrato primena įsimylėjėlio laikyseną. „Mes turime visą pagrindą tikėti, kad Sokratas per savo gyvenimą buvo savo rato aistringo gėrėjimosi ir meilės objek-

tas“ (Kahn, „Plato as a Socratic“, *Studi Italiani di filologia classica* 10, 1992, p. 588). Kadangi bendravimas su Sokratu „įtraukdavo stipriausią draugystės (*philia*) formą, tai neišvengiamai buvo išreikšta erotinėmis sąvokomis. Šitaip *Sokratēs erōtikos* tema tampa centrine visam sokratinės literatūros užmojui“ (*ibid.* p. 599). Toks įsimylėjęs pasakotojas kaip Aristodemas (Apolodoras pavadintas tik Sokrato „bičiuliu“ – *hetairos* 172b7) – parankus tarpininkas tarp literatūrinės ‘tikrovės’ ir ‘pasakojimo’. Pats patyręs poveikį, kurį gyvasis Sokratas darydavo esantiems aplink jį, jis stengiasi pateikti tokį filosofinį pasakojimą, kuris klausytojui turėtų sukelti analogišką patirtį, vedančią į filosofinį gyvenimą.

172b8: *kelias miestan* – „miestas“ – Atėnai. Tai specifinė Sokrato filosofavimo erdvė.

173d8: Rankraščiuose randamas *malakos* („minkštasis, švelnusis“, paprastai priešinamas *sklēros* „kietas, nejautrus“) dviem atvejais viduramžių korektorių, galbūt sekant dar antikine tradicija (Gianquinto, p. 179: bibl. 173d8), ištaisytas į *manikos* („pašėlęs“). Leidėjai pasidaliję (pvz., Bury, Vicaire *manikos*, Dover, Rowe *malakos*), tačiau nėra reikalo sekti viduramžių pataisa, nes Apolodoro emocingumas (ad 172a) pateisina „Švelniojo“ pravardę. Ji šiame kontekste suprastina ironiškai. Argumentas, kad tuoj žemiau (e2) Apolodoras apie save sako „šėlstu“ (Vicaire, p. 3, n. 1), nėra lemiamas – galėjo būti ir atvirkščiai: perrašinėtojai, nesuprasdami ironijos, galėjo tekstą suderinti su 7e. Pseudoepigrafinis II–III a. po Kr. xxi sokratiškasis laiškas („Ksenofontas Ksantipei“) kaip Apolodoro pravardę mini *malakos* (Hecher, Rudolf, *Epistolographi Graeci*, Paris, 1873, p. 642). (Panašios harmonizuojančios pataisos įmanomos ir mūsų laikais: Koehler L., *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*, Leipzig: Diederich’sche Verlagsbuchhand-

lung, 1928, p. 37, *Ep.* 21, 2 ir *app. crit. ad loc.* priėmė Leo Allatius 1637 leidinio konjektūrą *manikos,* paremtą aptartuoju „Puotos“ skaitymu.)

174a4–5: *išsimaudžiusį ir apsiavusį sandalais* – retas atvejis – plg. „Faidras“ 229a (Arist. *Av.* 1554: *aloutos,* id. *Nu.* 442, 835–37); žinoma, tai nebūtinai reiškia, kad Sokratas apskritai nesiprausė, kalbama apie maudynę pirtyje ir pasitepimą aliejais. Sokratas šįkart eidamas į elito susitikimą (plg. vakarykštės viešos iškilmės supriešinimą su dabartinėmis vaišėmis 174a5; Bonelli, *Socrate Sileno,* Torino 1991, p. 9–10) ironiškai priima socialinę konvenciją ir laikinai lyg atsisako savo įprasto įvaizdžio, idant pas gražų nueitų „gražus“, kaip Agatono prakalbos Erotas. Tokį Sokratą sunku atpažinti kaip tikrąjį Erotą, basą ir nesipraususį (203c); Sokratą dabar lengva palaikyti meilės objektu (toks jis ir yra Aristodemui, Alkibiadui bei daugeliui kitų).

sandalai (gr. *blautē* – „tam tikros rūšies sandalai“) yra Afroditės *Blautē,* gerbtos Atėnuose, atributas. Pats sandalas, be pačios deivės ar Eroto prezencijos, jau primena erotinį kontekstą. Spėjama, kad Afroditė *Blautē* galėtų būti siejama su Liaudiškąja Afrodite (paaišk. 180d5–e). (Plg. Pirenne-Delforge, V., *L'Aphrodite grecque,* Athénes-Liege: CIERGA, 1994, 60–62).

174a10; b10: *gražus... pas gražų; geras pas gerą:* Platonas žaismingomis užuominomis skaitytoją parengia tolesniam panašaus / nepanašaus ryšio svarstymui. Ši šiandienai kiek egzotiškai suformuluota problema yra tarp svarbiųjų ikisokratinio filosofavimo temų. Jos pagrindu „Lisido“ dialoge (savotiškame „Puotos“ pirmtake; plg. Kahn, „Plato“, 281–291) aiškinamasi, kas yra *philia* – draugystė. Analizė „Liside“ pradedama (214a) poetų, „išminties tėvų“, mokymu, kad „panašų dievai pana-

šiam vis suranda" (*Od.* xvii, 218; J. Ralio vert.; plg. parafrazę Agatono prakalboje 195b6). „Puotos" prakalbose iškyla abi „Liside" aptartos (ir atmestos) „simetriškos" *philia* galimybės (1. panašus – draugas panašiam: t. y. geras geram arba blogas blogam; 2. nepanašus – draugas nepanašiam: t.y. geras blogam). Eriksimachas (186b6) gina nuomonę, kad nepanašus myli nepanašų, o Agatonas teigia, kad panašų traukia prie panašaus. „Liside" (217a–218c) plėtojamas, nors lyg ir tuoj užmetamas, asimetriškas *philia* modelis: tas, kas nėra nei blogas, nei geras gali tapti gero draugu. Tokie yra filosofai: būdami nei išmintingi (geri), nei kvaili (blogi), jie yra išminties mylėtojai. Skaitytojas turės progos pastebėti analogiją šiai erotinei filosofijos sampratai Diotimos pasakojime. Dialogo pabaigoje svarstoma ir paneigiama dar viena galimybė: draugystės esama su tuo, kas sava, kas artima sau (*to oikeion*). Nepaisant „Lisido" aporiškumo, jame esama pozityvaus rezultato: tikrasis troškimo tikslas turįs būti „tai, kas už viską pirmiau miela" – *ekeino ho estin prōton philon* (219c). Tai yra besąlygiška bet kokio troškimo sąlyga, įvardijama kaip gėris. Simposijo kalbėtojai nėra pasimokę iš „Lisido" aporijų ir sukasi horizontalaus (homo- ar hetero-)erotinio santykio lauke.

174b1: *nekviestas* – gr. *aklētos* – taip gali būti pavadinti simposijo šeiminko draugai ar artimieji, atvykę be kvietimo (Athen. 5. 177b). Antra vertus, šalia simposijo dalyvius linksmindavusių profesionalų, pasižyminčių kokiais nors specialiais įgūdžiais (grojimu aulu, dainavimu, akrobatika – *technai*), būta socialinės grupės, kurios nariai „taip pat prisidėdavo prie simposiastų smaginimo, atvykę nekviesti (*aklētoi*). Jie neturėdavo nuosavybės ir [...] nepelnydavo pragyvenimui kokia naudinga *technē*" (Fehr, Burkhard, „Entertainers at the *Symposion*: The *Akletoi* in the Archaic Period", in: *Sympotica: A Symposium on the Symposion,* ed. Murray, Oswyn, Oxford: Clarendon Press,

1990, p. 185–195; cit. p. 185). Pirmas graikų literatūroje *aklētos* yra Odisėjas jaunikių puotoje. Dažniausiai tai komiškas veikėjas (*gelōtopoios*). Čia situacija irgi komiška: Aristodemas ir Sokratas susikeičia vaidmenimis, nekviestąjį Aristodemą pagarbiai pasitinka vergas, tuo tarpu laukiamas Sokratas kažin kur dingsta. „Protagore" randame priešingą komišką situaciją: Sokratas ateina pas sofistų globėją Kaliją ir vergo neatpažintas vos nelieka už durų (*Prot.* 314c–d).

174b–c: ***paneigsime bei pakeisime patarlę*** – paneigtoji patarlės versija turėtų būti: „į prastųjų žmonių vaišes patys ateina gerieji". Žodžio *agathōn* („gerųjų [žmonių]") kirtį iš galo atkėlus į antrą skiemenį, gauname vaišių šeiminko Agatono vardą. Kad Menelajas „pats atskubėjo" į savo vyresniojo brolio, achajų vado Agamemnono aukojimą, minima *Il.* ii, 48; „menku ietininku" Menelajas vadinamas xvii, 587–8.

174c8: ***pas išminčių*** – apibūdinimas *sophos*, taikomas poetui, reiškia labiau „meistrą" (plg. vertimus *kunstreich Mann* Schleiermacher; *a man of accomplishment* Rowe), negu „išminčių" (dar žr. paaišk. 196d5–6). Vis dėlto poetas turi žinoti ne tik kaip, bet ir ką pasakyti. Tam reikia ne tik techninio išmanymo, bet ir išminties, todėl jis gali pretenduoti į išminčiaus statusą. „Platonas žaidžia termino *sophos* ambivalencija, nes jis reiškia tai 'išminčių' bendrąja prasme, tai tam tikro *technē* ekspertą, su konkrečia nuoroda į poeziją" (Velardi, Roberto, *ENTHOUSIASMOS. Posesione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Roma: Ateneo, 1989, p. 48). Poetas kaip *sophos* yra priešybė *idiōtēs* (178b6) – privačiam asmeniui.

174d2: ***šitaip keliaudami dviese*** – netiksli citata iš *Il.* x, 224. Tiksliau cituojama „Protagore" 348d1. Platonas arba netiksliai cituoja iš atminties, arba remiasi kitu nuorašų variantu, ar-

ba tyčia pakeičia „Iliados" tekstą. Originalo *pro ho tou [enoēsen]* (prasmė: kelyje vienam gali šauti mintis, kuri neateis į galvą kitam) keičia panašaus skambesio *pro hodou*. Kaip galima spręsti iš tolesnio pasakojimo, Sokratas pažado netesėjo, nes ėjo susimąstęs ir pagaliau paliko Aristodemą eiti vieną.

175a4: *Aristodemai, prigulk šalia Eriksimacho* – guoliai prie stalo dažnai būdavo dviviečiai, Aristodemas įsitaiso, matyt, Eriksimachui iš kairės, toliau – Aristofano vieta. Šitaip Aristodemas gauna vietą centre tarp svečių, kurių prakalbas jis atpasakos.

175a: Plačiau apie Sokrato „sustojimus" žr. 220c–d ir paaišk. Kaip *keistenybė* (gr. *atopon*) čia apibūdintas konkretus Sokrato poelgis, vėliau (215a3) tokio epiteto susilauks visa jo gyvensena, kartais *atopos* („keistu") vadinamas pats Sokratas (pvz. *Theaet.* 149a). Sokrato „keistumui" įvardyti vartojamas graikiškas žodis etimologiškai skaidrus ir išlaiko ryšį su pirmine prasme: *a-topos*="be vietos" erdviniu požiūriu (plg. Eide). Filosofo keistumas, „neturėjimas vietos" kasdienio gyvenimo erdvėje atsiskleidžia jau filosofijos aušroje: vienas jos pradininkų, Talis, stebėdamas žvaigždes nepamatė po kojų duobės ir į ją įpuolė. Tarnaitė jį išjuokusi maždaug taip: „Tai ką, Tali? Nori pažinti, kas yra danguje, o nematai to, kas panosėj?" (plg. *Theaet.* 174a; D.L. i, 34). (Kaip tik šią istoriją Sokratas pateikia „Teaitete", nusakydamas filosofo būvį kasdieniame pasaulyje 173c–175b.) Tarnaitė čia atstovauja kasdieniam protui; būtent iš jo perspektyvos ir matyti, kad filosofas yra *atopos*: ir filosofas, ir tarnaitė yra žmonės, tačiau pastaroji, viską žinodama apie kiekvieną žmogų, gyvena pagal šį žinojimą, o filosofas praranda tokį gyvenimo pažinimą ir jo teikiamą saugumą politinių ir asmeninių santykių rezginyje, kai ima klausti „*Kas* yra žmogus?" (plg. *Theaet.* 174b). Talis arba Sokratas neturi vietos tarnaitės pasaulyje ne dėl „žioplumo" (įpulti į

duobę gali kiekvienas) ar keistų poelgių, bet dėl filosofinio klausimo pobūdžio. Klausti filosofiškai reiškia sutikti su nepaliaujamo klaidžiojimo pavojumi: klausimas gali peraugti į naują klausimą arba baigtis kelio netektimi – aporija. Tiesą sakant aporijos būsena filosofą ir daro filosofu (198a7; a9): Eroto motina Penija (Skurdybė) jį pradėjo nuo Poro (Ištekliaus) *dia... aporian* (203c1). Filosofas-Erotas taip ir lieka bevietis, benamis (*aoikos* 203d1) mąstyti už durų (plg. tam tikrą analogiją *Prot.* 314c–d).

175c3: *po to jie vakarieniavę* – graikų vaišės buvo sudarytos iš dviejų dalių – pirmoje valgoma („vakarienė" – *deipnon*), antroje išnešami stalai ir patiekiamas vynas („bendras gėrimas" – *symposion*).

175c–d: *Sokratai, įsitaisyk šalia, idant, liesdamasis... pasinaudočiau išmintimi...* – Agatono vieta – paskutinė iš dešinės. Tai prasčiausia vieta (valgiai ir gėrimai paduodami paskutiniam), iš kuklumo užimama šeimininko. Antra vertus, Sokratui Agatonas parodo pagarbą, jį kviesdamas įsitaisyti šalimais. Garbingiausią vietą (pirmą iš kairės) turi Faidras (177d). Agatonas, pripažintas „išminčius" (plg. paaišk. 174c8), pradeda pokalbį, abiejų pašnekovų nuspalvintą mandagia ironija, bet skirtą aktualiai problemai – išminties perdavimui. Sokratas delsęs portike ne be reikalo, ten jis prisipildęs išminties (plg. autoironišką Sokrato pasisakymą *Phaedr.* 235d: „tarsi ąsotis prisipildžiau iš kažkokių kitų versmių"). Žodžiu „lytėti, liestis" (*haptomai*) čia neakcentuojama erotinio santykio (Tarrant, p. 96 – B175e), kitaip negu *Phaedr.* 240d2. Tai, ką Agatonas sako ironiškai – kad išmintį galima perimti per fizinį sąlytį su išmintingu žmogumi, kai kas Akademijoje, ko gero, traktavo rimtai. Platonui priskirtame (po 350?) dialoge „Teagas" (130) Sokratas pasakoja apie jaunuolį Aristidą, kuris prisipažinęs, jog atsiskyręs

nuo Sokrato pamažu neteko visų savo dialektinių gebėjimų. Pažangą jis darydavęs būdamas bent tuose pačiuose namuose, kaip jo mokytojas; juo labiau – tame pačiame kambaryje. Tačiau sėkmingiausiai sekdavosi argumentuoti sėdint šalia Sokrato, o ypač jo liečiantis. Šiame kontekste vėlesnis Alkibiado prisipažinimas įgauna naujų atspalvių: laikydamas glėbyje savo mokytoją (219b9), jis elgiasi panašiai. (Dar plg. paaišk. 196e3.)

Agatonas Sokrato išmintį vadina *to sophon* – „a bit of wisdom" (Rowe), o Sokratas – *sophia* (plg. priešpriešą Euripido „Bakchantėse" *to sophon d' ou sophia* – „tai, kas išmintinga, nėra išmintis" – *Bacchae* 395; „*sophia* atstovauja tikrosios išminties visumai, tuo tarpu *to sophon* yra jos dalis, ta dalis, kuri prieinama kiekvienam mirtingajam jo žmogiškos prigimties rėmuose" – Reynolds-Warnhoff, Patricia, „The role *to sophon* in Euripide's *Bacchae*", *Quaderni urbinati di cultura classica* 57/3 [86 nella serie continua], 1997, p. 77–103; cit. p. 101). Skirtinga leksika nurodo, kad Agatono ir Sokrato išmintis nėra tas pat. Agatonui atrodo, kad išmintis gali būti pamatuota ir Sokratas savo išminties dalį galėtų pridėti prie jo turimo išminties kiekio. „Normali žmonių 'išmintis', sudaryta iš įgūdžių ir juos grindžiančių faktų, yra žinojimas; Sokrato 'išmintis' nepretenduoja būti kuo nors daugiau negu pripažinimu, kad jis, kitaip negu kiti žmonės, neturi nors kiek vertingos išminties (*Apol.* 23b3–4)" (Plato, *Apology*, ed. M. Stokes, Warminster: Aris & Phillips, 1998, p. 20). Visas epizodas kiek prislopintai atskleidžia (viešosios) poetinės išminties (atstovaujamos Agatono) ir filosofinės (privačiosios) išminties (atstovaujamos Sokrato) susikirtimą.

175e6: *daugiau nei trisdešimt tūkstančių graikų* – Sokratas kalba ironiškai. Dioniso teatras, kur vykdavo tragikų varžybos, tal-

pindavo ne daugiau kaip penkiolika-septyniolika tūkst. žiūrovų. 30 000 yra konvencinis skaičius nusakyti Atėnų vyrų populiacijai (plg. Ar. *Eccl.* 1132).

175e7: *įžūliai šaipaisi* – gr. *hybristēs*; tai, ką čia sako Agatonas, parengia vėlesnį Alkibiado priekaištą (215b7). Žr. paaišk. 188a7–8.

175e9: *teisėju pasitelkę Dionisą* – dialogo gale Alkibiadas nelyg varžybų teisėjas vainikuoja Sokratą. Tačiau šios varžybos neįprastos – Agatonas, neigdamas savo išmintį, imituoja Sokrato ironiją, tad abu varžovai nori įrodyti, kad *kitas* yra išmintingesnis. Vargu ar Dionisas kaip teisėjas čia minimas vien dėl to, kad pašnekovai, pasak, pvz., Dover, Rowe, gers apsčiai vyno, Dioniso dovanos (nebent ta prasme, kad vynas, kaip teigia IV a. pr. Kr. tragikas Chairemontas, esti išminties šaltinis – Nauck², 787). Aristofano „Varlėse" Dionisas vaizduojamas kaip teisėjas didžiųjų dramaturgų – Aischilo ir Euripido – agone (varžybose). Dioniso kompetenciją išminties srityje liudija ir Euripidas. „Bakchantėse" (655–656) Dionisas teigia: „svarbiausiuose dalykuose aš iš prigimties išmintingas" (*ha dei malista, taut' egōg' ephyn sophos*). „Šis Dioniso teiginys išaiškina, kad *sophos* čia atspindi tokią išminties rūšį, kuri dieve giliai įsišaknijusi, jam įgimta" (Reynolds–Warnhoff, p. 86). Vėlesnis autorius Difilas Sinopietis (g. 360–350) Dionisą apibūdina kaip „išmintingiausiąjį", kuris drauge viską apverčia: kuklų padaro išdidų, niūrų pralinksmina, silpną daro stiprų (fr. 86 Kassel-Austin). Dioniso tema driekiasi per visą dialogą, kitaip negu dialoge dvynyje „Faidone", kur vyrauja Dioniso priešybė – Apolonas. Kartais ji įgauna paradoksalią formą. Pasak Reale (*Eros...*, p. 51), pasiryžimas mažai gerti ir áulininkės atsisakymas (176b–e ir paaišk.) suprastinas kaip provokacinė ir simbolinė dionisinio ritualo (susijusio su tragiška ir komiš-

ka poezija) transformacija į apolonišką jį (susijusį su filosofija). Deja, transformacija nepavyksta: pobūviui įsibėgėjus su Alkibiadu įsiveržia ir laimi dionisiška dvasia (aulininkė – 176e paaišk., girtuoklystė ir pašėlęs kalbėjimas).

176a–c: *Pausanijas, Aristofanas, Eriksimachas ir Faidras* – likusieji simposijo kalbėtojai.

Pausanijas „Protagore" (315d) vaizduojamas kaip įdėmus sofisto Prodiko klausytojas, įsitaisęs šalia savo mylimojo Agatono. Pausanijo ryšį su pastaruoju mini ir Ksenofontas savo „Puotoje" (viii, 32). Diakono Areto (IX a. pab.) scholijoje (*in Symp.* 172a) jis vadinamas tragiku. Pasak Bury (p. xxvii), Pausanijo prakalboje matyti Isokrato retorikos įtaka.

Aristofanas, žymiausias Senosios komedijos atstovas, išjuokė Sokratą „Debesyse" 423 m. Sakoma, kad jį tam sukurstęs Anitas, vėliau kaltinęs Sokratą teisme (D.L. ii, 38). Išlikęs nebaigtas ir nesuvaidintas vėlesnis komedijos variantas, rengtas tuoj prieš „Puotos" veiksmo datą – 418–416 m. Aristofano asmuo ir kūryba be šio dialogo Platono minimi tik „Sokrato apologijoje". Agatono simposijuje žaismingai cituojami „Debesys" (221b3) dramatiškai ataidi Sokrato gynimosi kalboje. Ši komedija parengusi viešąją nuomonę kaltintojų šmeižtams: „Sokratas nusikalsta ir niekus daro, norėdamas susekti, kas darosi po žeme ir danguje, netaurų daiktą versdamas tauru ir kitus mokydamas tų pačių dalykų. Maždaug šitoks jų skundas. Agi ir patys tai matydavote Aristofano komedijoje..." (*Apol.* 19b–c; A. Smetonos vert.). Vis dėlto „Puotoje" Sokrato ir žymiojo komediografo santykių nė kiek netemdo koks nors priešiškumas. Bent jau šiandieniam skaitytojui Aristofanas atrodo daug simpatingesnis negu, pvz., Eriksimachas. Nelengva paaiškinti, kodėl Platonas taip palankiai vaizduoja savo mokytojo prie-

šininką (apie tuometinius 'istorinio' Sokrato ir 'istorinio' Aristofano 'tikruosius' santykius nežinome nieko). Sakoma, kad jis gėrėjęsis Aristofano talentu. „Anoniminiai prolegomenai Platono filosofijai" (VI a. po Kr.) apibendrina šią tradiciją teiginiu, kad Platonas išmokęs Aristofano stiliaus ir net sudėjęs jam pagerbti epigramą: „Rasti šventovę, mielą jų širdžiai, geidę Charitės / Sielą sumanė paverst Aristofano alku" (*Prol. an.* 3, 10=14 Page; N. Kardelio vert.; plg. Olympiodorus *In Alcib.* 2. 65–75 Westerink). Kas žino, gal komediografo nostalgija Maratono laikams ir įtarus žvilgsnis į kultūrinę pervartą Atėnuose atliepė ir Platono jausenai. Anoniminėje Aristofano biografijoje sakoma, kad Sirakūzų tirano Dionisijo paprašytas veikalų apie Atėnų santvarką, Platonas jam pasiuntęs Aristofano raštus (*Vita Aristophanis* prol. xi 59–63 Dübner; plg. Riginos *anec.* 129).

Eriksimachas – gydytojas, žymaus gydytojo Akumeno (Xen. *Memor.* iii, 13, 2) sūnus (o gal brolis arba pusbrolis – Dover), Faidro bičiulis (177a–d; 223b), drauge su Faidru apskųstas kaip įsivėlęs į hermų išniekinimą (Andoc. i, 15. 35). Pats Akumenas, kurį Faidras mini kaip savo ir Sokrato bičiulį (*Phaedr.* 227a), irgi buvo apkaltintas analogišku nusikaltimu (Andoc. i, 18). Eriksimachas atstovauja socialinei grupei, kurios prestižas Atėnuose tik pradeda augti – gydytojus šiame mieste imta rimtai vertinti tik po didžiojo maro (430–426; pirmąkart viešasis gydytojas minimas 425 m. Aristofano *Acharn.* 9). Eriksimachas nuolat pabrėžia ypatingą savo kaip profesionalo (*dēmiourgos* – plg. 186d) statusą, kontrastuojantį su Sokrato „privatumu" (apie Sokratą kaip neprofesionalą *par excellence* žr. Ališauskas, Vytautas, in: Platonas, *Faidras*, V.: Aidai, 1996, p. 123–127).

Faidras – Eriksimacho ir Akumeno draugas, Sokrato pašneko-

vas to vardo dialoge. „Protagore“ kiek komiškai pavaizduota, kaip Faidras drauge su Eriksimachu klausinėja Hipiją fizikos ir astronomijos dalykų (315c). Savo vardo dialoge Faidras pristatomas kaip retorikos mėgėjas, įžymaus kalbų autoriaus Lisijo mokinys. Atėnų Agoroje rastuose fragmentiškuose užrašuose apie šventvagyste nusikaltusių asmenų turto pardavimą minimas ir *Phaidro to Pytho[kleos] Myrrinosio* (IG I2 325). Taip išsklaidyta abejonė, ar platoniškasis Faidras tapatus Andokido minimam misterijų išniekintojui. „Faidro“ dialogas kelia įdomią chronologinę problemą, susijusią su Platono kūrybos interpretacija. Alkibiadas, Eriksimachas, Faidras – visi įsivėlę į šventvagystės (hermų ir misterijų išniekinimo) bylą 415 m. ir turėjo bėgti iš Atėnų. Kadangi oratorius Lisijas į Atėnus grįžo 412, o jo brolis Polemarchas, irgi minimas „Faidro“ dialoge, 404 buvo nužudytas, kai kam norisi manyti, kad Platonas nekreipė dėmesio į realią chronologiją ir rašė taip, tarsi šventvagystės ir jos padarinių visai nebūtų buvę (Nussbaum; Rowe in: Plato, *Phaedrus,* transl. and comm. by C. J. Rowe, Warminster: Aris and Phillips, 1988, p. 12). Vis dėlto Doveris atkreipia dėmesį, kad Lisijas minimas kaip atvykęs į miestą tik laikinai (*Phaedr.* 227b) ir nurodo kitą galimą veiksmo datą: tuoj prieš 415 vasarą (panašiai Reale in: Platone, *Fedro,* a cura di G. Reale, Fondazione Lorenzo Valla, 1998, p. 175). Galima net tarti, kad pokalbis prie Iliso Platono sumanymui vyksta tų pačių 416 m. vasarą.

176a1–2: *nuliejo vyno, sugiedojo giesmę dievui* – šios apeigos baigia vakarienės valgymo dalį (plg. Xen. *Symp.* ii, 1). Jos, atrodo, skirtos Gerajam Daimonui (plg. *Schol. in Vesp.* 525); Atėnajas (xv, 675a–c) ir Diodoras (*Bibl.* iv, 3, 4) tvirtina, kad apeigos buvo atliekamos Dionisui, kuris vadintas Geruoju Daimonu. Prieš antrą pobūvio dalį būdavo nuliejama Dzeusui Soterui („Gelbėtojui“), lietumi gaivinančiam vynuogynus.

176b1: *pasilengvinti išgertuves* – populiaresnėje literatūroje graikų simposijai kartais idealizuojami (Gill *passim*, AŽ *s.v.*), pernelyg pabrėžiamas jų nuosaikumas (pvz., kad vynas paprastai skiedžiamas: penkios dalys vandens ir dvi vyno – „išeina gėrimas pagal stiprumą lygus šiuolaikiniam alui“ Gill, p. xii). Aristofano „Vapsvų“ karikatūra, manding, artesnė tikrenybei, negu šiandienė idealizacija. Neužmirština, kad Agatono svečiai nuosaikūs todėl, kad vakar jau buvo gerokai girtuokliavę.

176d1–3: *girtumas... negeras dalykas* – Eriksimachas iškilmingai praneša akivaizdžią banalybę – susirinkusieji apie girtavimo blogybę žino ne tik iš gydytojų ir poetų (Bury nurodo Teognidą 211 ir Aristofaną *Vesp.* 1253), bet ir iš savo pačių savijautos.

176d6: *esu pratęs tavęs klausyti* – šį Faidro bruožą – klausyti gydytojų – Platonas nuosekliai atkartoja „Faidro“ dialoge (227a).

176e6–8: *paleisti... aulininkę* – „aulininkė“ tradiciškai buvo verčiama „fleitininkė“ (plg. Račkausko vert.), tačiau graikų instrumentas *aulos* skiriasi nuo šiandienės fleitos ir primena mūsų laikų medinius liežuvėlinius pučiamuosius, tokius kaip obojus arba lietuvių birbynė. Tad áului ir jo pūtikui/-ei įvardyti šiame vertime lieka graikiškas skolinys (plg. argumentus atsisakyti „fleitos“ lenkiškuose tekstuose: Maciejewska, Anna, „Aulos, czyli właściwie co?“, *Meander* 55, 2000, p. 3–15). Aulininkė būdavo įprasta pobūvių dalyvė, smaginusi susirinkusius savo muzikavimu, o, matyt, ir „nemuzikinėmis paslaugomis“ (eufemizmas pasiskolintas iš Pellizer, Ezio, „Outlines of a morphology of sympotic entertainment“ in: Murray, *Sympotica*, p. 177–184; cit. p. 181). Čia ji, matyt, buvo atėjusi savo instrumentu pritarti maldoms (176a1–2). Agatono svečių pastangos praleisti laiką be muzikantės draugijos ir šiuo atžvilgiu nueina

niekais: į simposiją Alkibiadas įgriūva lydimas jį prilaikančios aulininkės (212d).

Skaitydamas Eriksimacho paraginimą gali pamanyti, jog aulininkės jis atsikrato atsiminęs kadaise Kalijo namuose Sokrato išdėstytą samprotavimą apie dvi simposijų rūšis (*Prot.* 347c–348a): prastuomenės (*phauloi*) ir tauriųjų vyrų (*kaloi kagathoi*). Pagrindinis skirtumas tarp šių grupių tas, kad pirmieji nesugeba savo pačių balsais bendrauti pokalbyje (*logos*), todėl jiems reikalingas svetimas, pašalinis (aulininkės) balsas (*allotria phōnē*), tuo tarpu antrieji susirinkę išsiverčia be svetimo balso, nes savas balsas (*phōnē eautōn*) kuria pokalbį: klausia ir atsako į klausimą. Aulo garsas, pagal netikėtą Sokrato sugretinimą, čia atstovauja visiems balsams, kurie klausinėjami neatsiliepia, pvz., poetams. Mat kiekvienas turi savo nuomonę apie tai, ką reiškia poeto kūryba, bet nieko neįmanoma nuspręsti galutinai, nes poetas, net ir esantis šalia, neišgali pasakyti, ką jis turėjo galvoje (*Apol.* 22c). Tikras filosofinis pokalbis – tai tiesioginis kalbėjimasis vieno su kitu, tiriant vienas kitą ir ieškant tiesos.

eina groti moterims namuose (pažodžiui *į vidų*). Simposijo kambarys vadinosi *andrōn* – „vyrų kambarys“. „Moterų patalpos minimos literatūroje, bet statinių liekanose negali būti patikimai identifikuotos... Moters sritimi galima laikyti namus kaip visumą, išskyrus *andrōn* ir vietas miegoti nevedusiems vyrams“ (*OCD*, p. 730). Išsiuntus aulininkę pas moteris lieka grynai vyriška draugija, kuriai moteris Diotima prabils Sokrato lūpomis (o gal lygiai taip pat teisinga būtų pasakyti: Sokratas grynai vyriškai draugijai prabils moters Diotimos lūpomis).

o mes šiandien pabendraukime kalbomis – Rowe, nurodydamas, kad gr. žodis *syneinai* („pabendraukime“) gali reikšti

ir lytinę sueitį, taip pat artimiausią kontekstą – aulininkės išprašymą – šioje frazėje įžiūri galimą seksualinį juokelį.

Eriksimacho siūlymai, kaip tvarkyti pobūvį, išduoda norą surengti idealų simposiją, maždaug tokį, kokį yra apsakęs poetas ir mąstytojas Ksenofanas (VI a. pr. Kr.): „Dainos užvaldė namus, šventiška džiaugsmo puota. / Bet pirmiausia dievus tegu šlovina vyrai džiaugsmingi / Ir padavimais šventais, ir skaisčiomis kalbomis. // O nuliejus aukas, pasimeldus, kad elgtis teisingai / Nuolat galėtų [...] / Nieko čia bloga nebūtų išgerti, bent tiek, kad įstengtų / Dar nesusenęs pareit be palydovo namo. // Vyras girtinas tas, kurs išgėręs parodo kilnumą, / kaip jam lieps atmintis ir pajautimas garbės. [...]“ (B1 DK, vert. R. Mironas).

177a3–4: *ne savo sakmę aš* – citata iš neišlikusios Euripido tragedijos „Išmintingoji Melanipė“ (488 Nauck²). Originalioje citatoje vietoj „mūsų Faidro“ – „savo motinos“.

177a7: *Eroto* kaip įasmenintos dievybės Homeras nemini, tačiau patį žodį *erōs* jis vartoja galingam, sąmoningai nekontroliuojamam geismui įvardyti (plg. *Od.* xviii, 212: kai Penelopė pasirodė jaunikiams, „jiems net ir keliai drebėti pradėjo, o įgeidis širdį / uždegė karšta liepsna... su ja vienu patalu klotis“ – J. Ralio vert.). Nors įprastiniai autoritetai teigia *erōs* etimologiją esant neaiškią, 1998 pasiūlyta (Weiss, Michael, „Erotica: on the prehistory of Greek desire“, *Harvard Studies in Classical Philology* 98, 1998, p. 31–61) žodžio kilmė iš protoindoeuropiečių h_1erh_2 „dalyti“ (prasmės kaita būtų: „takes apart (for oneself)“>“enjoys“ >“loves“; šaknis siejama ir su lie. „irti“). Seniausi lyrikai jau rašo apie klastingą ir žiaurų meilės dievą. Vis dėlto nebūtų tikslu *erōs* griežtai sutapatinti su lytiniu geismu, kurį žmonės jaučia vienas kitam. Šio suta-

patinimo nepateisina jau Hesiodu prasidedanti teologinė tradicija, *erōs* vaizduojanti ir kaip pirmapradę vienijančią kosminę galią (Boys-Stones, G., „Eros in government: Zeno and the virtous city", *Classical Quarterly* 48, 1998, p. 168–174; žr. p. 170 ir n. 8). Šią tradiciją perėmė ir plėtojo ikisokratiniai filosofai. Archajinių mitų peržiūra veda prie išvados, jog „graikai suseksualino visus apčiuopiamus ir įsivaizduojamus Visatos dėmenis" (Devereux, George, „Greek pseudo-homosexuality and the 'Greek miracle'", *Symbolae Osloenses* 42, 1968, p. 82). „Puotos" kalbėtojai gerai mato Eroto vaizdinio kompleksiškumą, provokuojantį atpažinti jo įtaką ne tik individams, bet ir visuomenės bei gamtos plotmėms. Diotimos kalboje nuo Eroto kaip dievybės (daimono) pereinama prie eroto – į lietuvių kalbą sąlygiškai išversta „meilė" („Puotos" vertėjas ir komentatorius Rowe, jau išleidęs savo komentarą, pareiškė: „*erōs* at least within the context of *Symposium* I regard as strictly untranslatable". Rowe, 1998, p. 239 n.1: bibl. 201d–212b).

177b1: *Erotui... nė vienas... nesudėjo jokio pagyrimo* – pasak Lassere, F. (*La figure d'Eros dans la poesie grecque*, Lausanne: Imprimeries Reunies, 1946, p. 65), kad Erotui nebuvo parašyta himninių kūrinių, „Faidro liudijimas vertas pasitikėjimo". Vis dėlto esama Alkajo fragmento (fr. 327 Voigt), primenančio himno Erotui nuotrupą: „baisingiausią iš dievų (*deinotaton theōn*), kurį dailiasandalė Iridė pagimdė, susimaišiusi (*migeisa*) su auksagarbaniu Zefyru"; Erotui skirtus pagyrimus, sukurtus iki 416 m., galima rasti Sofoklio „Antigonėje" (781 ir t.) bei Euripido „Hipolite" (525 ir t.). Faidro įkarštis remiasi mintimi, kad dievybė nebuvo *tinkamai* pagerbta (plg c2–3). Ko gero, Allenas teisus, sakydamas, kad ankstesnieji kūriniai atskleidžia ir tamsiąją Eroto pusę, todėl tikrais enkomijais neturėtų būti laikomi (p. 8).

177b2: *sofistai* – „keliaujantys aukštojo išsilavinimo dėstytojai" (*OCD s.v.*). Pirminė žodžio „sofistas" reikšmė – „išminčius", „žinovas" V a. pr. Kr. pakito. Taip pradėta vadinti asmenis, keliaujančius po Graikiją ir už pinigus skaitančius paskaitas, teikiančias įvairių sričių išsilavinimą. Kritinė tradicinės moralės analizė juos vedė prie etinio reliatyvizmo, svetimo ir tradicionalistams, kurių nuotaikas išreiškė Aristofano kūryba (ypač „Debesys"), ir Platonui.

177b5: *Prodikas* iš Kėjo – sofistas, garsus subtiliomis sinonimų perskyromis, Sokrato amžininkas, vaizduojamas kaip vienas iškiliausių svečių „Protagoro" susitikime (315c–d; 337a–c). Jo parašytoje alegorijoje Heraklis renkasi, katruo keliu – sunkiu Dorybės ar lengvu Ydos – eiti. Išklausęs jų abiejų argumentų, pasirenka dorybės kelią. Pasak Ksenofonto, palikusio veikalo santrauką (*Memor.* ii, 1. 21–34), šio kūrinio pasiklausyti susirinkdavusios minios žmonių. Pora kartų platoniškasis Sokratas mini buvęs Prodiko mokiniu (*Prot.* 341a, *Meno* 96d). Apskritai Prodiką Platonas traktuoja gan pašaipiai (žr. Burnyeat, Myles P., „Socratic midwifery, Platonic inspiration", 1977, in: *Essays on the Philosophy of Socrates*, 1992, p. 63, n. 9).

177b6–c1: *druska* – Isokratas „Helėnėje" (12) irgi sakosi žinąs kažin kieno liaupsę druskai. *Rastumei daugybę kitų panašių daiktų pagyrimų* – Eriksimachas kalba apie sofistų kurtus enkomijus, turinčius įrodyti, kad retorinio meistriškumo pakanka išaukštinti net menkiausiems daiktams ir sukurti gerą reputaciją ydingiausiems personažams. Alkidamantas išgyrė mirtį, Polikratas – Klitaimnestrą ir Busirį, Gorgijas – Helėnę.

177d5: *Faidras... šios kalbos tėvas* – toks Eriksimacho pareiškimas kiek stebina. Iš tikrųjų jis pats įtikina leisti laiką sakant prakalbas ir parenka joms temą, tegu ir Faidro įkvėptas (apie

Faidrą, kaip priežastininką, žr. *Phaedr.* 242b). Eriksimachas Faidro kadaise neva sakytais žodžiais Erotą apibūdina kaip „seną ir galingą dievą“ (177a: gr.t. b1), būsimą Faidro kalbą paversdamas tarsi savo aidu: ji prasideda žodžiais apie Eroto senumą ir baigiasi pagyrimu jo galybei. Eriksimachui samprotaujant Faidras kukliai tyli ir, kaip pratęs, pasyviai paklūsta bičiulio gydytojo nurodymui. Tad tikruoju „kalbos tėvu“ (*patēr tou logou*), jei šį posakį aiškinsime kaip būsimo „pokalbio tėvą“, norėtųsi pripažinti Eriksimachą, tačiau pati Eriksimacho kalba tik įrėmina ne pobūvyje sakytą Faidro kalbą, tad gydytojo kalbos „tėvu“ teisėta vadinti jo bičiulį Faidrą. Vėliau Sokratas pateiks iš Diotimos perimtą „tėvystės“ versiją (209; 210d5).

Apie poezijos ir retorikos kūrinius kaip „vaikus“ žr. „Faidro“ 257b, 261a, 275e–276a, 278a–b.

177d7–e1: *skelbiuosi nieko neišmanąs, išskyrus meilės dalykus* (gr. *ta erōtika*). Sokratą kaip erotikos dalykų mokovą vaizduoja visi svarbesni sokratikai: Antistenas, Aischinas, Faidonas, Ksenofontas, Eukleidas (Kahn, „Plato as socratic“; Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*, p. 4). Savo nieko neišmanymą, nežinojimą Sokratas radikaliai pabrėžia „Apologijoje“ (21b–23). Šįkart jis prisipažįsta ką ne ką išmanąs, tačiau tai nesumenkina „Apologijos“ radikalumo. „Puotos“ kontekste erotika susiejama su stokos bei geismo patirtimi. Filosofas žino, kaip jis stokoja išminties ir geidžia žinojimo, bet drauge turi vis iš naujo įsitikinti dievybės ištarme, kad būtent jis (nieko nežinantis) yra išmintingiausias žmogus.

177e1: *Aristofanas, kuriam tik Dionisas su Afrodite terūpi* – Dionisas yra ir dramos, ir vyno globėjas, Afroditė – meilės deivė. Vynas ir lytinė meilė – svarbios Senosios komedijos temos.

Pirmos penkios Agatono svečių prakalbos yra enkomijai Erotui. Enkomijų (giriamųjų prakalbų) autoriams būdinga agonistinė – varžybų – nuostata, ryški ir šiame pobūvyje. Kiekvienas naujas kalbėtojas apeliuoja į ankstesnę prakalbą, kiekvienas stengiasi pralenkti kitą iškalbingumu. Ne veltui Eriksimachas (193e) nuogąstauja, kad paskutiniai kalbėtojai Agatonas ir Sokratas pritrūks žodžių. „Gražiai pasirodei šiose varžybose (*kalōs ... ēgōnisai*), Eriksimachai“ (194a), – atsiliepia Sokratas, patvirtindamas agonistinį prakalbų pobūdį. Tik Sokratas atsiriboja nuo įprastos enkominės kalbėsenos, pasižyminčios stiliaus išdailinimu ir perdėtu aptariamojo objekto aukštinimu (198d–e). Atsisakydamas pretenzijų į poetams būdingą išmintį bei retorinio *technē* įvaldymą (plg. 199b) ir ironiškai aukštindamas kitus kalbėtojus Sokratas išsilenkia iškalbos varžybų ir sudaro sąlygas kalbėtojams patiems kvestionuoti savo žinojimo ir retorikos vertę.

Kaip Agatono svečių (194d) atstovas perskyrą nubrėžia „kalbos tėvas“ Faidras: jis, sudrausdamas Agatoną, nejučia ėmusį atsakinėti į Sokrato klausimus, aiškiai atidalija dabartinį enkomijų sakymą ir Sokratui būdingą užsiėmimą – šnekėtis (*dialegestai*) – kaip du nesuderinamus dalykus. Toks Sokrato veiklos ir enkominės retorikos supriešinimas „Puotą“ įterpia į platoniškąją retorikos kritikos ir filosofinio atnaujinimo programą, dėstomą „Faidre“ ir iliustruojamą į tiesą orientuotos retorikos pavyzdžiu – „Sokrato apologija“. „Enkomiją ‘Puota’ puola įvairiais būdais: parodija ir atvira kritika, ironiškais gestais ir žanro ribų peržengimu [t. y. įtraukiant du netradicinius enkomijus – Sokrato, skirtą Erotui, ir Alkibiado – Sokratui – *V.A.*]“ (Nightingale, p. 110).

Faidro retorika remiasi Lisijo, kurio mokinys jis yra, pavyzdžiais, – šie ne tokie puošnūs kaip Gorgijo kalbos. Faidro

enkomijas neatrodo labai pavykęs nei turinio, nei formos atžvilgiu, vis dėlto Nehamas, 1999 jį apibūdina kaip „paprasto stiliaus, bet gerai subalansuotą bei informatyvų“ (p. 306), o anot Brissono, jis rodo net „puikų retorikos meno išmanymą ir įsidėmėtiną jo taisyklių įvaldymą“ (p. 20). Eponiminiame (to paties pavadinimo) dialoge Faidras vaizduojamas kaip nelabai išmanus filosofijos vertintojas ir didelis retorikos gerbėjas.

178b2–3: *Eroto gimdytojų nėra* – Faidras neteisus. Eroto gimdytojus nurodo keli senieji poetai. Pasak Sapfo (fr. 132a;b Voigt), tai arba Gėja (a), arba Afroditė (b) ir Uranas. Simonidas teigia jais esant Afroditę ir Arėją (fr. 575 Davies); Ibikas irgi mini gimdytojus, bet jų nežinome dėl lakūnos rankraštyje (fr. 324 Davies); taip pat žr. min. Alkajo fragmentą paaišk. 177a1–2. Pasak Rowe, Faidras turėtų samprotauti maždaug taip: pati meilė yra lytinės sueities (taigi ir pradėjimo) priežastis, tad nelogiška ieškoti kokių nors jos tėvų. Diotima aiškiai įvardija Eroto gimdytojus ir net jo senelę – Metidę, „Išmonę“ (203b3: „Invention“ Gill; „Craftiness“, „cunning intelligence“ Rowe; „Klugheit“ Nickel). Faidras nežino, kad užuomina apie Eroto kilmę jau yra jo cituojamame Parmenido tekste (B13 DK; žr. paaišk. 178b10–11). Eroto atsiradimą ten nusakančiame veiksmažodyje *mētisato* („sumanė“) glūdi jo senelės (*Mētis*) vardas (analogijos dėlei plg. humoristišką 185c paronomaziją). Westas spėja panašų žodžių žaidimą buvus Derveno papiruso komentuojamoje orfinėje poemoje: Dzeusas, prarijęs savo žmoną Metidę, „pirmąją iš dievų“ „sumanė“ (tie patys žodžiai kaip Parmenido tekste) Afroditę (M. L. West, *The Orphic Poems,* Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 114–115, rekonstrukcijos eil. 19; 33–34; *Pap. Derv.* col. xv, 6 Dzeusui taikoma apibūdinimas *mētieta*).

178b4–5: *Hesiodas* „Teogonijoje“ 116, 117 ir 120 eil. Faidras

praleidžia eilutę, patikslinančią, kad „visi" – tai dievai.

Akusilajas Argietis (VI?; V? a. pr. Kr.) – ikisokratinis istorikas, kai kurių įtraukiamas tarp Išminčių; parašė kelias „Genealogijų" knygas. Manoma, jog sudarinėdamas dievų genealogijas jis rėmėsi Hesiodu. Ši nuoroda – seniausia išlikusi jo citata (9B2 DK).

178b10–11: *Parmenidas* – B13 DK. Citatos platesnis kontekstas nežinomas, todėl sunku pasakyti, kas „sumanė" Erotą. Galima spėti, kad subjektas nutylimas, norint priderinti citatą prie teiginio, kad Erotas neturįs gimdytojų (plg. Taran, L., *Parmenides,* Princeton: Princeton University Press, 1965, p. 250 n. 56). Simplikijas sako Parmenido tekste tai esant „viską valdančią" (plg. B12) daimonę (mot. gim.) (13.13); Plutarchas ją identifikuoja kaip Afroditę (13.11). Stallbaumas savo parengtame tekste „kilmę" (*genesis*) rašo didžiąja ir supranta kaip personifikaciją (*ad loc.;* taip pat verčia Vicaire). Cituodamas tą pačią Parmenido vietą žodį *genesis* vartoja ir Aristotelis (*Metaph.* A4, 984b23). Coxon, A. H. (*The fragments of Parmenides,* Assen/Maastricht: Van Gorcum (Phronesis Suppl. 3), 1986, p. 243) remdamasis Stallbaumo analize laiko *Genesis* Platono interpretacija (plg. Hom. *Il.* xiv 201 ir *Theaet.* 180d; *Crat.* 402b) ir nepakankamai apgalvotai teigia, kad Plutarcho teikiamas vardas yra autentiškas. Sunku patikėti, kad gerai informuotas Simplikijas būtų nutylėjęs konkretų vardą ir pakeitęs jį abstrakčiu. Greičiau Plutarchas galėjo padaryti savo išvadą. Atsižvelgiant į 195c1–3 (plg. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy,* vol. 2, p. 60 n. 3) galima spėti, kad turėtų būti *Anankė.* Panašią nuomonę remia ir Simijo epigrama. Dar žr. paaišk. 178b2.

178c2: *būdamas seniausias jis mums – didžiausių gėrybių priežastis.*

Graikiška dalelytė *de* daro įspūdį, kad esama priežastinio ryšio – geradarybės esančios tiesiogiai proporcingos senumui (Bury).

178c4: *turėti gerą įsimylėjėlį, o įsimylėjėliui – mylimąjį* – ir Faidras, ir tolesni kalbėtojai meilę aptaria pirmiausia kaip homoerotinį santykį tarp subrendusio vyro – geismo aktyvaus subjekto (įsimylėjėlio, *erastēs*), ir mylimo jaunuolio (*erōmenos, paidika,* maždaug iki 21 metų) – geismo pasyvaus objekto. XIX a.– XX a. pr. filologai ir filosofai, stokodami graikų homoseksualizmo sociokultūrinių tyrimų, arba visai aplenkdavo šį „Puotos" aspektą, arba dialogą skaitydavo kaip apologiją, skirtą 'istoriniam' Sokratui apvalyti nuo „netyros meilės" įtarimų, (žr. Stallbaum 8), arba (rečiau) rodydavo „teisėtą" pasibjaurėjimą (plg. įžymaus rusų filosofo Aleksejaus Losevo *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii*, Moskva: Myslj, 1993; pirmas leid.: Moskva: Izdanie avtora, 1930) invektyvą, kulminuojančią pareiškimu, kad Platono filosofija esanti „sozercanie idej pri pomošči sobstvennogo falosa", p. 856). Doverio pradėti (Dover, Kenneth J., *Greek homosexuality,* Cambridge, Ma., 1989 ir kt.) bei daugelio mokslininkų plėtoti naujieji tyrimai leidžia homoerotinę „Puotos" tematiką interpretuoti adekvačiau. Čia suminėsime kelis svarbiausius momentus:
– reikia skirti dvejopus homoseksualiuosius santykius. Graikų klasikiniu laikotarpiu esama tikrojo, pastovaus homoseksualumo, atitinkančio mūsų laikų sampratą (Thorp, p. 61) ir apimančio ne tik seksualinę preferenciją, bet visą gyvenseną. Tai regime Pausanijo ir Agatono atveju. Kitoks yra laisvųjų piliečių vyrų bendravimas su laisvaisiais jaunuoliais, kurie subrendę netekdavo „mylimojo" statuso ir vesdavo. Tokie santykiai buvo palaikomi šalia heteroseksualių santykių, su vedybomis buvo nesuderinamas tik buvimas „mylimuoju". Šis reiškinys kartais vadinamas pseudohomoseksualizmu (žr. Devereux, George, „Greek pseudo-homosexuality..."). Graikai

tokius santykius laikė „išradimu" ir net žinojo jo „autorių" – tėbietį Lają (garsiojo Oidipo tėvą – Eurip. *Chrys.*; Plat. *Leg.* viii, 836c). Jis, kaip ir kitos „gėrybės" (*eupatheiai*), galėjo būti net perduodamas svetimoms kultūroms (plg. Herodoto teiginį, kad jaunuolių meilę persai perėmę iš graikų – i, 135);

– visuotinai priimto paaiškinimo, kodėl senovės Graikijoje taip išplito meilė tai pačiai lyčiai, nėra. Gan įtikimai atrodo Doverio siūloma hipotezė. Graikijoje buvo daugybė besivaržančių ir kovojančių miestų-valstybių. Karinės organizacijos dominuojamoje visuomenėje už santykius šeimoje buvo daug reikšmingesni ir intensyvesni vyrų santykiai tarpusavyje. Aukšto socialinio statuso veikla (ne tik karyba, bet ir atletika, politika, filosofija, retorika) priklausė išimtinai vyrų kompetencijai. Seksualiniai papročiai leido praktikuoti nuo jausmų laisvus santykius su vergėmis. Tokioje visuomenėje pilnavertis emocinio ryšio partneris vyrui galėjo būti tik vyras. „Graikas tik vyro asmenyje galėjo rasti tai, ko ieškojo: jausmą, kad jam lygus vyras jį myli, gerbia ir geidžia dėl jo paties" (Feichtinger, Barbara, „Seksualumas ir meilė: Antika", in: *Europos mentaliteto istorija: Pagrindinių temų apybraižos*, sud. Peter Dinzelbacher, Vilnius: Aidai, 1998, p. 49–50; plg. Dover, *Greek homosexuality*, p. 101–102). Vis dėlto tai tėra spekuliatyvi hipotezė: pats jos autorius savo atsiminimuose prisipažįsta nežinąs tikrųjų reiškinio priežasčių;

– įsimylėjėlio ir mylimojo statusas skyrėsi. *Pais* – vaikas (tuo pat žodžiu vadinamas ir vergas) užima tarpinę padėtį tarp laisvųjų piliečių ir beteisių asmenų (vergų ir moterų) – jis yra subordinuotas kaip nevisateisis, bet juda į visateisio piliečio padėtį (žr. Golden, M., „Slavery and homosexuality at Athens", *Phoenix* 38, 1984, p. 308–324). Šį perėjimą šalia šeimos palaiko ir įsimylėjėlis. Jaunuolio santykiai su vyru, inicijuojami

pastarojo, turi erotinį-edukacinį pobūdį. *Erastēs,* iš savo santykių su *pais* patirdamas fizinį malonumą (tai, bent jau teoriškai, buvo draudžiama mylimajam), savo ruožtu ugdo mylimąjį viešajam gyvenimui ir net rengia jį politinei karjerai, be kita ko, garsindamas jo vardą puotose (žr. Slater, Niall W, „The vase as ventriloquist: *kalos*-inscriptions and the culture of fame", in: *Signs of orality. The oral tradition and its influence in the Greek and Roman World,* ed. by Mackay, E. Anne, Leiden et al.: Brill (Mnemosyne, bibliotheca classica Batava 188), 1999, p. 143–161). Homoerotiniai vyrų ir jaunuolių santykiai iš esmės buvo vyriškosios visuomenės (bent tam tikros jos dalies) socialinės ir kultūrinės reprodukcijos būdas. Tad „graikiškoje homoerotikos sampratoje, nepaisant jos seksualinio komponento..., pagrindinį vaidmenį vaidino socialinis matmuo ir socializuota kokybė" (Feichtinger, p. 50). Antra vertus, nereikėtų pervertinti paiderastijos visuomeninės-ugdomosios reikšmės: „Fundamentaliai graikų *synousia* buvo šeiminė [tėvai, dėdės, šeimos draugai], gentinė ir pilietinė, o ne seksualinė" (Robb, K., „*Asebeia* and *sunousia*", in: *Plato's Dialogues: New studies and interpretations,* ed. G. A. Press, p. 91);

– homoerotinių santykių socialinė reikšmė kito. Homeras, nors ir atkreipia dėmesį į vyrų grožį bei jų tarpusavio emocinius ryšius, homoerotinių porų nemini. Sunku tiksliai apibūdinti „paiderastijos" paplitimą archajiniu laiku, tačiau iki V a. pab. pasitaiko gan daug indų su įrašais, giriančiais jaunuolių grožį (*kalos* įrašai; apie 270 atvejų). Iš to sprendžiama, kad homoerotiniai santykiai apėmė ne vieną socialinį sluoksnį. Po Persų karų – po 440 m. – įrašai dingsta: tai galima interpretuoti ne tik kaip savotiškos „cenzūros", nukreiptos prieš paiderastiją, apraišką (žr. Keuls, Eva C., „The Greek medical texts and the sexual ethos in ancient Athens", in: *Ancient Medicine...,* ed. by Ph. J. van der Eijik et al., vol. 1, Amsterdam–

Atlanta, 1995, p. 262), bet ir kaip plintančio tylaus skaitymo žymę, kai pamatytas užrašas nebūtinai perskaitomas balsiai, taip pašlovinant gražuolį (Slater, *op. cit.*). Kad ir kaip būtų, Platono laikais regime radikalų kultūros pokytį, galbūt įkvėpusį mįslingą rašto ir homoerotikos problemų sampyną „Faidre". Tuo metu, IV a., Atėnų *paiderastia* praktikuojama labiausiai aristokratinių sluoksnių. Visuomenės pažiūros į ją smarkiai keičiasi: viešasis diskursas darosi vis įtaresnis ir net priešiškas (žr. Hubbard, T. K., „Popular perceptions of elite homosexuality..."; Keuls, *op. cit.*). Archajinis „paiderastijos" idealas, sietas, šių dienų požiūriu paradoksaliai, su santūrumu (*sōphrosynē*) bei šaunumu (dorybe – *aretē*), bliuško; nyko ir tikėjimas, kad vienumoje pasilikę partneriai laikosi griežtai nustatytų seksualinio elgesio normų. Platonas matė krizę, ištikusią dar vieną archajinę ugdymo (išminties bei pilietinės dorybės perteikimo) instituciją (kontekstui verta paskaityti Aristofano „Debesų" 961–1024). Ir „Puotos" kalbose atsispindi įtampa tarp anachronistinio paiderastijos papročio ir naujos moralinės situacijos (Keuls, p. 269);

– paties Platono pažiūros irgi atitinkamai kito: nuo autoironiškų Sokrato užuominų „Charmide" ir romantizuotos „Faidro" vizijos iki „Valstybės" projekto, kad „įsimylėjėlis būtų draugas savo mylimajam, kartu leistų laiką bei elgtųsi su juo kaip su sūnumi" (iii, 403a–c, J. Dumčiaus vert.; plg. *Symp.* 219d1) ir, pagaliau, tvirto homoseksualių aktų atmetimo kaip „sąmoningai žudančių žmonių giminę" ir priešingų prigimčiai (kad ir ką tai reikštų) „Įstatymuose" (viii, 838e–839a; plg. 836c–e).

178d1–2: *gėdytis gėdingų dalykų ir veržliai trokšti garbingųjų* – „Gėda, nešlovė" (*aischron*), pasirodymas kuo nors žemesniu aplinkinių akivaizdoje, ir garbės troškimas (*philotimia*), noras ir pastangos sukelti aplinkinių pasigėrėjimą ir pagarbą – pamatinės graikų moralinės kultūros sąvokos. Jos abi remiasi

kitų požiūriu – tuo, kaip tavo elgesys *atrodo* kitų akyse. Faidro kalboje šis atrodymo ir regimumo aspektas dominuoja. Svarbiausia – nepasirodyti gėdingai mylimojo akyse (178c–e). Alkestidės poelgis žmonėms ir dievams „pasirodė" (*apodeixai; edoxen* – 179c4) puikus. Dievai vėl „stebisi" mylimuoju, kai jis atsidavęs mylinčiam (180b2). Visas elgesys egzistuoja kieno nors akivaizdoje ir yra skirtas stebėti(s). Dievų ir visuomenės žvilgsniui suteikta galia nustatyti, kas yra kilnumas. Tokiame kontekste ir Erotas pasirodo kaip dievams ir žmonėms stebėtinas bei stebinantis dalykas – *thauma*. Faidro aistrą tam, kas regima, gerai pastebėjo senieji autoriai. Pats Faidro vardas (lietuviškas jo atitikmuo maždaug būtų „Giedrius"; šaknies *phan-* vediniai reiškia pasirodymą, švytėjimą, skaidrumą ir pan.) kviečiamas liudyti jo prisirišimą prie regimybių. Neoplatonikas Hermijas (V a. po Kr.) komentare „Faidro" dialogui surašė tokią įsidėmėtiną interpretaciją: „Jei verta paaiškinti ir Faidro vardą (mat ir šį dalyką neblogai ištyrė senovės autoriai [*hoi palaioi*]), žinotina, kad vydamasis regimąjį grožį – mat buvęs Lisijo kalbų mėgėjas – Faidras pas Sokratą išmoko apie tikrą ir aukštesnįjį [grožį]: susitelkęs ties regimuoju [grožiu], jis nejučiomis pataikė į pridengtą bei mąstomą arba slaptą ir vos įžvelgiamą (tokia [vardo] „Faidras" reikšmė) ir iš grožio perėjo į grožį taip, kad jo pažintasis grožis tapo grožio provaizdžiu. Iš čia sužinome dar vieną dalyką: turėdami potraukį ir veržlų polinkį į gėrį, nors ir ne sykį suklumpame dėl regimybės, vis dėlto mokomi tikrovės, nebūname pernelyg nesupratingi, kadangi mūsų siela iš anksčiau tai turėjo, nors ir klysdavo dėl turinio, – jei Faidras nebūtų siekęs grožio, nebūtų grožio pažinęs" (p. 14, 27–15.10c, Couvreur; plg. *schol. in Phaedr.* 227a).

178e: *sudaryti valstybę ar kariuomenę iš įsimylėjėlių ir mylimųjų* – tokia kareivija, „Šventasis pulkas" (*hieros lochos*) (150 porų, išlaikomų valstybės lėšomis), vėliau sukurta Gorgido Tėbuose

378 m., buvo laikoma nesumušama, kol buvo sutriuškinta prie Cheironėjos 338 m. (Plut. *Pelopidas*, 14). Vargu ar tai anachroniška užuomina, kaip mano kai kurie komentatoriai – Faidras kalba aiškiai hipotetiškai. Minint „valstybę" gal turima galvoje Spartos pavyzdys. Senas karys Ksenofontas savo *Puotoje* (viii, 32–34) Sokrato lūpomis peikia Pausaniją, tokią kariuomenę laikantį idealia, matyt, suplakdamas iš Platono dialogo paimtą Faidro mintį su tolesnėmis Pausanijo pastabomis apie Elidę ir Bojotiją. Ankstyvosios Stojos filosofas Zenonas perėmė mintį apie tobulą miestą, kurį turėtų valdyti meilė (žr. Boys-Stones, G., „Eros in government: Zeno and the virtous city", *Classical Quarterly* 48, 1998, p. 168–174).

179a4: *paliekant rikiuotę ar metant ginklą* – graikų požiūriu itin gėdingi dalykai. „Lachete" (190e) Platonas mini, kad drąsa kasdienio mąstymo požiūriu – tai nepalikti rikiuotės mūšyje. Itin gėdinga buvo traukiantis netekti skydo.

179a6–7: *palikti mylimąjį? Nepadėti jam pavojuje?* Plg. 220d–e.

179a8: *kuriam pats Erotas neįkvėptų šaunumo* – mylinčiojo „nepadarytų *entheos* dėl *aretē* ". *Entheos* pažodžiui reiškia „apimtas dievo, turintis savyje dievą", *aretē* – bendrąja prasme „dorybė", čia suprantama kaip kovos drąsa, šaunumas. Mylėtojas turi skubėti į pagalbą mylimajam, tačiau jau čia išaiškėja, kad jis yra *entheos*, taigi dieviškesnis negu mylimasis (180b3), todėl iš tikro mylimasis turėtų aukoti gyvybę dėl jo, o ne atvirkščiai.

179b1–2: *dievas įkvepia... veržlumo.* Homeras Eroto nemini. *Il.* x, 482 šis veiksmas priskirtas Atėnei; *Il.* xv, 262 – Apolonui.

179b4: *tik mylintieji sutinka numirti už kitą* – Faidro toliau pateikti pavyzdžiai, tiesą sakant, abejotini. Orfėjo istorija

iliustruoja greičiau atvirkščią atvejį – kad ir mylintieji nėra greiti atsisakyti gyvasties dėl mylimųjų. Achilas iš tikro nemirė *vietoj* Patroklio. Jo tikslas – atkeršyti už draugo mirtį. Dėl Alkestidės žr. paaišk. 180b5.

Retas žodis *hyperapothnēskō* („mirti dėl ko nors, arba vietoj ko nors") randamas ir Aristotelio „Nikomacho etikoje": sakoma, kad dorybingas žmogus, jei reikia, miršta dėl draugų arba tėvynės (1169a20). Tai jis darąs nurodomas savo kilniausios dalies – proto – ir vietoj visa ko pasirenkąs tai, kas gražu ir kilnu. Sunku pasakyti, ar čia esama netiesioginės polemikos su Faidro mintimi, ar tiesiog regime esminį vertybių poslinkį. Šiaip ar taip, kontrastas pavaizdus.

179b5: *ne vien vyrai, bet ir moterys* – gr. *andres...hai gynaikes:* „pridėjus artikelį nurodoma antrą atvejį esant labiau pritrenkiantį" (Bury).

179b6: *Alkestidės* vyrui Admetui Apolonas suteikė galimybę išvengti ankstyvos mirties, jei kas nors sutiks mirti vietoje jo. Tik žmona sutiko pasiaukoti. Šį mitą pasakoja (pseudo?) Hesiodas (*Cat.*=Apollod. i, 9, 15). Euripidas parašė tragediją „Alkestidė", kurioje šauniąją moterį iš mirties atkovoja Heraklis. Pasak Dover, *ad. loc.*, Platonas remiasi senesniu ir paprastesniu Alkestidės mito variantu. Sansone (Sansone, David, „Plato and Euripides", *Illinois Classical Studies* 21, 1996, p. 35–67, žr. p. 63) mano, kad naudojamasi Euripido pjese.

179d: *Orfėjo* mito variantas, kurį pasakoja Faidras, kituose šaltiniuose neminimas. Komentatoriai nesutaria, ar Platonas pasinaudojo V a. žinomu mito variantu, ar į kalbėtojo lūpas įdėjo kalbai pritaikytą versiją (nuomonių apžvalga: Heath, John, „The failure of Orpheus", *Transactions of the American*

Philological Association, vol. 124, 1994, p. 163–196; žr. p. 180 n. 25). Vėliau buvo sakoma (Vergilijus, „Georgikos" iv, 453–527), kad Orfėjui nepavykę iš Hado išvesti Euridikės, nes jis neištvėrė neatsisukęs pažvelgti į mylimąją.

buvo kitarininkas – t.y. pritardavo kitara savo giesmėms. Palyginti su kariais ar žemdirbiais muzikantai laikyti glebiais žmonėmis (plg. diskusiją Eur. *Antiop*. fr. 184–188). Būdvardis *malakos* („glebus", „lepus", „švelnus") ir jo vediniai buvo vartojami pasyviesiems homoseksualams apibūdinti.

žuvo nuo moterų rankų – Orfėją nužudė Dioniso sekėjos menadės. Anot kitos versijos, po lemtingojo atsisukimo Euridikei dingus, Orfėjas nusižudęs iš sielvarto (Pausan. ix, 30, 6).

Faidro pasakojime taip ir neatsakoma į keletą klausimų: ar turėjo Orfėjas nusižudyti, kad tinkamu būdu patektų į Hadą? (Taip teigia Heath, p. 180.) Ar jį, kylantį iš Hado, lydėjo žmonos iliuzinis atvaizdas? Kada jis tai suprato (plg. Apollod. 1.3.2)? Už ką gi jį dievai iš tikro nubaudė? Už išglebimą? už klastingą įsmukimą į Hadą? Galų gale ne itin aišku, kam į Faidro lūpas iš viso dedama ši keista istorija apie Orfėją, kurį Sokratas savo teisme išvardijo greta Homero ir Hesiodo, tarp vertų susitikti pomirtiniame pasaulyje (*Apol.* 41a)?

179e2–3: *Palaimintųjų salos* kaip kai kurių herojų pomirtinė buveinė minimos Pindaro *Ol.* ii, 77–78; Homeras „Odisėjoje" kalba apie Elisiją (iv, 561–569), tačiau Achilą ir Patroklį vaizduoja tūnant Hade (xi, 467).

179e: *sužinojęs iš motinos* – žr. „Iliadą" ix, 410–416; xviii, 88–96.

180a1: *ne tik už jį mirti, bet ir mirti jam įkandin* – nelabai aiškiai

išreikšta mintis, matyt, pabrėžiama ne tiek laiko seka, kiek tai, kad Achilas mirė už jau mirusį bičiulį arba mirė kaip ir pastarasis. Apskritai Achilą sunku sugretinti su Alkestide ar Orfėju – tikras jo veiksmų motyvas buvo kerštas ir šlovės troškimas, o ne pasiaukojimas dėl mylimojo. (Toliau, 208d, Alkestidės ir Achilo pavyzdžius naujame kontekste minės Diotima.) Tą patį „Iliados" pasakojimą Sokratas aptaria savo gynimosi prakalboje (*Apol.* 28c–d). Jo interpretacija, galima sakyti, yra diametraliai priešinga Faidro dėstymui. *Philotimia* Sokrato svarstyme iš viso nutylima, o *aischron* samprata esmingai pakeičiama. Į priekaištą, „ar tau negėda (*aischynei*), Sokratai, dirbus tokį darbą, už kurį tau yra pavojaus šiandie numirti?" (A. Smetonos vert.), jis atsako, jog žmogui reikią paisyti tik vieno: ar jis elgiasi teisiai, ar neteisiai (*poteron dikaia hē adika prattei* – 28b). Pasirinkęs, kas atrodo geriausia, vyras turįs to laikytis, nors ir grėstų mirtis. „Anot Sokrato, Achilo motyvas buvo įvykdyti teisingą bausmę piktadariui" (Stokes koment., in: Plato, *Apology*, Warminster: Aris & Phillips 1998, ad loc.). Jis ją ir įvykdė, tikrai žinodamas, kad tuo priartins savo mirtį. Analogiška esanti ir Sokrato padėtis. Priminęs, koks tvirtas buvęs mūšyje prie Poteidajos, jis tęsia: „o dabar, kai dievas man įsakė... gyventi filosofuojant, tirti save ir kitus, turėčiau mirties ar ko kito pabūgęs palikti rikiuotę?" (28e–29a; *vert. V. A.*). Tad ir Sokratas nelyg Achilas pasirinko tai, kas geriausia, suprasdamas, kad tuo gali užsitraukti mirtį. Tikroji nešlovė (*aischron*) būtų neteisiai elgtis ir neklausyti geresnio už save – „žmogaus ar dievo" (29b), o ne *būti pamatytam* paliekant rikiuotę, kaip regisi Faidrui. Įdomu, kad šiame dialoge, taip pat kaip „Apologijoje", Platonas į vieną kalbą sudeda ir užuominą apie Poteidają (179a6–7), ir Achilo istoriją.

180a1: *Achilo* ir *Patroklio* bendravimas „Iliadoje" neturi atvirų homoerotinių bruožų. Pirmas jį taip interpretuoja Aischilas

„Mirmidonuose“. Antra vertus, jau Ksenofontas neigė Achilą ir Patroklį buvus įsimylėjėlius (*Symp.* viii, 31). Faidro primesta diskusija tęsiasi ir šiandien, nors kaip vienintelį argumentą galima nurodyti tik pritemptai aiškinamą *Il.* xxiv, 130. (Žr. Clarke W. M., „Achilles and Patroclus in love“, *Hermes* 106, 1978, p. 381–396; Barret D. S., „The friendship of Achilles and Patroclus“, *Classical Bulletin* 57, 1981, p. 87–93; Konstan D., *Friendship in the classical world,* Cambridge: University Press, 1997, p. 37–42 ir kt.)

180a6–7: *kaip sako Homeras, jis buvo daug jaunesnis* – *Il.* xi, 786–787 Menetijas sako Patrokliui: „Kilme už tave pranašesnis Achilas, / Nors tu vyresnis už jį, bet jėgos jo galingesnės“. Tad žodį „daug“ Faidras prideda sauvališkai. Apie Achilo grožį žr. *Il.* ii, 673–674.

180b3: *mylimasis atsidavęs* – originale graik. veiksmažodis *agapaō* nusako tokį meilės jausmą, kuris vargiai turi ryškių seksualinių konotacijų ir labiau dera šeimos kontekstui (plg. Plat. *Resp.* 330c; Doverio (*Greek homosexuality,* p. 50) aptarimas visai nepatenkinamas). Tad *agapaō,* mylimojo jausmas, (čia, neturint tinkamo lietuviško žodžio, labiau dėl konteksto perteiktas kaip „atsiduoti“) yra kas kita, negu mylinčiojo *erōs,* kuris daro mylintįjį dieviška būtybe (plg. b4 ir paaišk.). Vėliau, krikščioniškoje vartosenoje, iš šio veiksmažodžio padarytas daiktavardis *agapē* taps specifiniu žodžiu pavadinti Dievo ir artimo meilei.

180b4: *mylintysis dieviškesnis už mylimąjį, nes jame dievas* – plg. 179a8 ir paaišk. Regis, tai Faidro kalbos kulminacija. Meilės santykis Faidrui atrodo griežtai asimetriškas, jis iš esmės ne jungia mylimąjį ir mylintįjį į lygiųjų bendriją, bet sukuria tarp jų ypatingą distanciją: mylintysis vien savyje turimo Eroto dėka tampa daugiau negu žmogiška būtybe, kuriai mylimasis

privalo aukotis tik todėl, kad yra jos „mylimas". Meilė mylimajam turėtų rūpėti ne kaip asmenų santykis, o kaip gėrybių šaltinis (panaši mintis išsakoma „Faidro" dialoge Lisijo kalboje – 231a–234c; vėliau, 252d–253c, Sokratas apgręžia situaciją, „dievo" ir „stabo" vaidmenį skirdamas mylimajam).

180b5: *dievai pagerbė Achilą labiau už Alkestidę* – jau Bury (p. xxv) atkreipė dėmesį į nelogiškumą: kadangi Achilas jaunesnis už Patroklį, tai jis esąs mylimasis, o ne mylintysis; tuo tarpu Alkestidė jaunesnė už Admetą [ir dar moteris! – *V. A.*], bet traktuojama kaip mylinčioji. Rowe (paaišk. 179b5) mano, kad Alkestidė laikoma „mylinčiąja", kadangi paaukojo savo gyvybę dėl vyro. Taigi šiuo atveju turėtume ne pavyzdį, bet išvadą iš bendrojo principo (tik mylintys – *hoi erōntes* – miršta dėl kitų, vadinasi, jei Alkestidė mirė vietoj savo vyro, ji jautė jam *erōs*, mylinčiojo – *erastēs* – jausmą). Vis dėlto šis painus samprotavimas irgi neapsigintų nuo reiklaus logiko. Aukščiau, 179c1, Faidras teigia, kad *erōs* dėka Alkestidė pralenkė Admeto tėvus savo *philia*. Kadangi *philia* kaip priešprieša *erōs* paprastai įvardijamas mylimojo jausmas (plg. 182c5), galima spėti, kad Alkestidė, nors ir *erōs* paveikta, įgijo tik mylimajam derančią *philia*.

180c2: *būta kitų kalbų* – pagal Luco Brissono schemą (p. 248), tarp Faidro ir Pausanijo turėjo būti dar keturi svečiai. Pausanijas, apsčiai atsiliepdamas Faidrui, kalba taip, tarsi tarp jo ir pastarojo kitų kalbėtojų nebūtų buvę.

Atėnietis Pausanijas kalba kaip sofistinės apšvietos žmogus. Jo polinkyje apibrėžimams bei atribojimams gal atsispindi Prodiko Kėjiečio domėjimasis tikslia sinonimikos vartosena. Grakšti dangiškosios ir vulgariosios (liaudiškosios) meilės perskyra kalbos pradžioje laikui bėgant tapo labai populiari ir atitrūko nuo savo konteksto. Ksenofonto „Puotoje" (viii, 9–

11) ši perskyra (su tam tikra abejone: „Ar yra viena Afroditė, ar dvi... nežinau", viii, 9) dedama į Sokrato lūpas. Pasak jo, esama dvejopo kulto, ir „Liaudiškoji [Afroditė] mus daro kūnų mylėtojais, o Dangiškoji – sielų, bičiulystės (*philia*) ir gražių darbų" (viii, 10). Apulėjus dviejų Venerų įvaizdį vadina tiesiog „prakilniu ir dievišku Platono mokymu" (*Apol.* 12). O jo amžininkas romėnas eruditas Aulas Gelijus (g. apie 125–128 po Kr.) pasakoja studijų metais taip susižavėjęs Pausanijo prakalba, kad mokėjęs ją (bent jos pradžią) atmintinai. Jo mokytojas, filosofas Kalvisijus Tauras, atkreipė „retoriuko" (*tu, rhetorisce*) dėmesį į Platono stilių ir ritmą, kurio šis nerasiąs retorių knygose, bet priminė, kad filosofijos atžvilgiu tai antrinis dalykas. „Reikią įsiskverbti į Platono minties gelmes ir pajusti pačių dalykų svorį ir orumą, o ne būti išblaškytam dėstymo mielumo ir stiliaus žavesio. Šis Tauro pamokymas apie Platono kalbėseną ne tik neprislėgė manęs, bet paakino graikiško stiliaus grakštumą perteikti lotyniškai; kaip maži ir menki gyvuliukai linkę pamėgdžioti visa, ką girdi ar mato, taip ir aš ryžausi tai, kuo gėrėjausi Platono stiliuje, ne nurungti, o tarsi šešėliu atvaizduoti" (*Noctes Atticae* xvii, 20).

180d5–e: *esama dviejų Afrodičių* – Atėnuose iš tiesų garbinta ir Dangiškoji, ir Liaudiškoji Afroditė, Atėnų „Dangiškosios" Afroditės šventovėje, pasak II a. po Kr. graiko keliautojo Pausanijo, stovėjusi marmurinė Feidijo skulptūra (i, 14. 7). tačiau kultiniai kreipiniai *ouranios* ir *pandēmos* vargu ar buvo specifiniai šios vaisingumo bei lytiškumo deivės įvardijimai. Taip kreiptasi ir į kitus dievus (pvz., į Artemidę *ouranios* – Eur. *Hipp.* 59). *Pandēmos* („visos liaudies") titulas Afroditei buvo teikiamas kaip visų Atėnų piliečių (o ne atskirų šeimų ar demų) globėjai. Minėtasis Pausanijas sako, jog pastarosios garbinimas buvęs įvestas Tesėjo, kai šis visus atėniečius iš kaimų gyvenviečių sutelkęs į vieną miestą (i, 22. 3). Šis įvardijimas reiškė

„dievybės, vadovaujančios bet kurios rūšies sąjungai, galią“ (*OCD*). Tad abiejų titulų interpretacija religinėje atėniečių tradicijoje atramos neturi. Pausanijas, konstruodamas savo teologiją, naudojasi dviem skirtingais Afroditės kilmės aprašymais. Anot Hesiodo (*Theog.* 188–206), deivė gimusi iš Krono nukirstų Urano genitalijų, nukritusių jūron, antra vertus, Homeras teigia Afroditę buvus Dzeuso ir Dionės dukterį (*Il.* v, 370–417). Vis dėlto graikų autoriai, Afroditę vadindami „Uranija“, gali laikyti ją ne Urano, o Dzeuso dukterimi (Eur. fr. 781, 15–17); Derveno papiruse Afroditė Uranija ir Dzeusas laikomi dviem tos pat dievybės vardais (col. xxi, 6ss; plg. papiruso poemos rekonstrukciją West, *The Orphic Poems,* p. 115, eil. 32–33).

180e5: *pats savaime joks veiksmas nėra nei gražus, nei gėdingas* – Pausanijas savaip patikslina Faidro kalbą, atskirdamas patį veiksmą (*praxis*) ir būdą, kuriuo šis atliekamas. Niekas savaime nėra gėdinga (*aischron*) ar gražu (*kalon*), viską lemia atlikimo (*prattomenon*) būdas. Jo išvardytus pavyzdžius (gerti, giedoti, šnekėtis), kaip ir „Faidre“ (258d) Sokrato analogiškai vertinamą kalbų rašymą, iš tiesų reikia pripažinti, stoiškai sakant, *adiaphora* (t.y. morališkai savaime bereikšmiu dalyku). Nors Pausanijas teiginį, kad veiksmo vertė priklauso nuo veiksmo būdo, pateikdamas kaip galiojantį visais atvejais priartėja prie sofistų reliatyvizmo, svarbiau pastebėti, jog šis teiginys jam leidžia atsipalaiduoti nuo archajiško tikrosios gėrybės aprašymo *philotimia, aischron* bei *thauma* kategorijomis ir pereiti prie filosofinio ugdymo, kaip „gražaus būdo“ mylėti.

181b4: *sielą* – „*Siela* šiame kontekste didžiąja dalimi atstovauja tam, ką mes turėtume pavadinti ‘moraliniu’ asmens atžvilgiu, kurį įprastame graikų kontekste sudaro pripažintų dorybių buvimas arba nebuvimas“ (Rowe).

181d1–2: *protą įgyti... bemaž sutampa su pirmąja barzda* – Kad jaunuoliai žaviausi, kai pradeda augti barzda (apie keturiolikos metų), Sokratas tvirtina „Protagore“ (309b), remdamasis Homeru (*Il.* xxiv, 348). Protas antikiniame pasaulyje buvo laikomas amžiaus funkcija.

181d4: *pasirengę likti su juo visam gyvenimui* – matyt, Pausanijas nori pasigirti savo santykiais su Agatonu.

182a2: *nemylėti laisvų moterų* – galbūt turimas galvoje Solono įstatymas, draudžiantis laisva moterimi naudotis kaip prostitute (Plut. *Sol.* 23, 1), arba griežtos bausmės vyrams, pagautiems svetimaujant.

182a3: *tenkinti mylinčiuosius* – gr. ž. *charizesthai,* pažodžiui reiškiantis „suteikti kam nors *charis* („kažką, kas džiugina“), įtikti“, vartojamas kaip lytinio patenkinimo eufemizmas (plg. 217a4, kur verčiama „pamaloninti“). *Charis* platesne prasme apima dvi idėjas – „malonės“, kurią vienas suteikia kitam, ir „dėkingumo“, kurį rodo tas, kuris malonę gauna. Tad *charis* pavaldi dovanos kaip tam tikrų mainų, būdingų gėdos / garbės kultūrai, logikai. *Charizesthai* sinonimas – 184d6 *hypourgein* („suteikti paslaugą“).

182a8: *požiūrį* – gr. žodis čia yra *nomos,* paprastai reiškiantis „įstatymą“, tačiau iš tolesnio dėstymo matyti, kad Pausanijas turi galvoje ne tiek formalią teisę, kiek papročius bei visuomenės pažiūras (tad *nomos* čia verčiama ir „paprotys“, ir „taisyklė“). Dėmesys *nomos,* besikeičiančiam pagal vietoves ir žmones, atitinka sofistų apšvietos tendenciją, nors jau Pindaras minėjo, kad „įvairių [kraštų] įvairūs įstatymai“ ir kiekvienam geriausias – savas (fr. 215 Puech). Verta pastebėti, kad Pausanijas, kitaip negu Faidras, nesvarsto mitologinių meilės pavyzdžių; jis

remiasi konkrečia įvairių kraštų praktika ir mėgina atskleisti kultūrinį skirtumų pagrindą (tai kai kuriems komentatoriams leidžia kalbėti apie Pausaniją kaip „puikų sociologą" – pvz. Bonelli, p. 26). Su patetiškų Faidro personažų vaizduosena itin kontrastuoja gyvas Pausanijo pasakojimas apie įsimylėjėlių elgseną (183).

182b1: *Spartoje* – kai kurie leidėjai ir vertėjai „Spartoje" (*kai en Lakedaimoni*) praleidžia arba įterpia tarp Elidės ir Bojotijos, argumentuodami tuo, kad ir spartiečiai nebuvę „iškalbos mokovai". Tačiau Ksenofontas (*Lac.* 1, 12–14) liudija, kad Spartos papročiai buvę sudėtingi, nes spartiečiai skyrė priimtiną (morališkai ugdančią) ir nepriimtiną paiderastiją; ten pat Ksenofontas irgi priešina, viena vertus, Spartos, antra vertus, Elidės bei Bojotijos praktikas.

182b5: *įtikinėti jaunuolius* – įtikinimo menas nuo senų laikų Graikuose buvo siejamas ne tik su valstybės tvarkymu, bet ir su meile (plg. Pind. *fr.* 123, 10). Įtikinimo deivė Peitonė, suteikianti saldumo kalbėtojo žodžiams, drauge su Aistra (*Pothos*) ir Geismu (*Himeros*) buvo Afroditės palydoje.

182b5–7: *Jonijoje ir daugelyje kitų negraikų valdomų kraštų* – „Puotos" veiksmo metų (416 m.) Jonija buvo laisva. Persijai ji atiteko 387/6. Šis anachronizmas (kaip galbūt ir 193a2–3) leidžia nustatyti dialogo parašymo *terminus post quem.*

182c4–5: *Aristogeitono meilė ir... Harmodijo prielankumas* – 514 m. per Panatėnajų šventę Harmodijas ir Aristogeitonas nužudė Hiparchą, Atėnų tirano Hipijo brolį, ir žuvo patys (Herod. v, 55–57; Thucyd. vi, 54–59; Arist. *Ath. pol.* 18). Pasikėsinimo motyvai iš tiesų buvo asmeniški: Hiparchas mėgino suvilioti Aristogeitono mylimąjį Harmodiją. Vis dėlto atėniečiai juos

laikė valstybės išvaduotojais iš tiranijos, kaip skelbė ir jų garbei sudėtas populiarus skolijas (puotos daina): „Suspausiu slėptą tarp mirtų kalaviją / Kaip Harmodijas su Aristogeitonu, / Tiranai kris, ir bus / Atėnai amžinai / Laisvi, tik teisei jie vergaus“ (AŽ, p. 461). (Plačiau apie Harmodiją ir Aristogeitoną atėniečių savimonėje: Monoson, Sara, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and Practice of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 37–50.)

Pausanijas griežtai skiria „mylinčiajam“ ir „mylimajam“ derančius asimetriškus jausmus: *ho gar Aristogeitonos erōs kai hē Harmodiou philia; erastēs* yra įkvėptas *erōs*, tuo tarpu „mylimajam“ dera į tai atsiliepti *philia*.

183e1: *myli nepastovų daiktą* – vėliau apie kūno nuolatinį kitimą ir sielos pastovumą kalbės Sokratas.

183e4: *jis nuplasnoja kitur* – aliuzija į *Il.* ii, 71: „pasakė ir nuplasnojo / Sapnas, pakėlęs sparnus“ (A. Dambrausko vert.).

184c–e: meilę perskyręs į Dangiškąją ir Liaudiškąją bei atmetęs pastarąją, Pausanijas į teisingos meilės aprašą subtiliai įveda naują dichotomiją: vergo / pono. Tokiu būdu jis mėgina savotiška dialektika įveikti Faidro išsakytą santykio tarp mylimojo ir įsimylėjėlio asimetriją (180b4). Kaip taikliai pastebi Songe-Moeller, 1988, p. 36 (bibl. 180c–185c), Pausanijas susiduria su esminiu Atėnų vyriškosios erotikos paradoksu: jos kodeksas konstruojamas pagal dichotominį (laisvo bei aktyvaus vyro ir pavaldžios bei pasyvios moters/žmonos) heteroseksualųjį modelį. Taip dviejų laisvų piliečių (arba bent visateisio piliečio ir būsimo piliečio) santykis įgauna neįprastą pavidalą: mylintysis tampa aktyviu ir laisvu vergu, idant laimėtų mylimąjį – pasyvų, bet laisvą poną. Tačiau ši paiderastijos taisyklė (*nomos*)

filosofijos srityje apverčiama ir vaidmenys susikeičia – ponas čia yra mylintysis, o vergas – mylimasis jaunuolis (184d1), savanoriškai vergaujantis dėl „dorybės“. Šitaip sukuriama formali vaidmenų simetrija (ir vienas, ir kitas santykio narys yra tuo pat metu ir vergas, ir ponas), vis dėlto nepanaikinanti pono–vergo priklausomybės nei meilėje, nei filosofijoje. Šią priklausomybę kuria faktas, kad kiekviena pusė turi tai, ko stokoja kita, o kas „turima“, yra pavaldu mainų logikai. Ir įsimylėjėlio išmintis, ir jaunuolio žavesys, prielankumas bei atsidavimas (vargu ar galima abejoti, kad Pausanijo erastas iš bendravimo su mylimuoju tikisi daugiau, negu paprasto fiziologinio pasitenkinimo) paverčiami vienas kitu įvertinamais, vienas kito atžvilgiu pasveriamais ir mainais perduodamais daiktais. „Pausaniškojo“ meilės modelio nesėkmę pamatysime Alkibiado pasakojime apie savo bendravimą su Sokratu: mainai, kuriuos Pausanijas taip giria, tarp Sokrato ir Alkibiado neįvyksta ir negalima tikėtis, kad galėtų kada įvykti (219a).

185c5: *Pausanijui padarius pauzę* – graik. *Pausaniou de pausamenou*; tokie „sąskambiu ir simetrija“ (Dover) pasižymintys pasakymai turėjo techninį apibūdinimą *hisa legein* („kalbėti lygiais [vienetais]“, t. y. tokio pat ilgio, skaičiaus bei vienodo skambesio skiemenimis), kurį ir pavartoja Aristodemas. Komentatoriai (Rowe, Gill) čia įžiūri Pausanijo kalbos pašiepimą, nors tokių ekstravagantiškų figūrų joje ir nėra. Tiesą sakant, šis sąmojis nėra labai originalus – jis ataidi iš tolesnio (185d) Aristofano ir Eriksimacho *intermezzo*, kuriame pašnekovai smaginte smaginasi vartodami šaknies *paus-* vedinius (šiame vertime: „sustabdyti“, „liautis“).

185c7: *užpuolė žagsulys* – Aristofano žagsulys, bene garsiausias žagsulys literatūros istorijoje, daro komediografą patį panašų į komedijos personažą. Tačiau jis turi ir kompozicinę reikšmę:

uždelsdamas Aristofano kalbą išryškina jos svarbą ir perskiria kalbėtojus į dvi grupes (Pausanijas bei Eriksimachas po labai bendrų Faidro samprotavimų nurodo esant gerą ir blogą meilę; Aristofanas, Agatonas bei Sokratas – ne).

185e: *čiauduliu* raminti žagsėjimą patariama Hipokrato „Aforizmuose" (6, 13).

Ko verta Eriksimacho prakalba, tyrinėtojai nesutaria: vieni (pvz. Allen, p. 27, n. 45; Zanatta, p. 149) pritaria Edelsteino pastangoms pompastiškąjį gydytoją pristatyti kaip orų ir net labai svarbų dialogo veikėją. Kiti Eriksimachą tiesiog vadina komiška, pajuokiama figūra (Rutherford, p. 186; Nehamas, p. 307). Šios diskusijos kontekste į akis krenta iškalbinga detalė: nemažoje monografijoje (Cordes, Peter, *Iatros. Das bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles,* Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Palingenesia 39), 1994), skirtoje gydytojo paveikslui senojoje graikų literatūroje, Eriksimachas visai nepaminėtas. Vaisingiausia šioje diskusijoje galėtų būti pozicija, atmetanti prievolę rinktis „arba-arba". Ironiška Eriksimacho vaizduosena verčia susimąstyti, žinant, kaip rimtai Platonas traktavo gydytojus ir gydymo meistrystę (plg. *Phaedr.* 270b–d), o jo kalbos motyvai turi reikšmę tolesnei pokalbio plėtotei.

186a–b1: Faidras citavo Hesiodą ir Parmenidą, kalbančius apie Eroto kosminį vaidmenį, tačiau tuo norėjo tik pagrįsti dievo senumą. Eriksimachas pabrėžia, kad Eroto negalima suprasti tik kaip žmogiškąjį individą valdančio lytinio geismo – pastarasis tėra atskiras vienijančios galios atvejis.

186b4: *kūnų prigimtyje* – Pausanijas nuolat kalbėjo apie *nomos* – žmonių institucijas; Eriksimachas kalbės apie *nomos* priešybę

– *physis* („prigimtį"). Pasak Sokrato amžininko įžymaus gydytojo Hipokrato, kūno prigimtį galima perprasti tik suvokus visumos prigimtį (*Phaedr.* 270c).

186b5–6: žr. paaišk. 174a10.

186d7: *šaltis ir šiluma...* Eriksimacho minimos priešybės randamos pitagorininkams artimo mediko Alkmajono (VI–V a.) mokyme (24A3; B4 DK). Nuo tiksliai apibrėžtų pitagoriškųjų priešybių jos skiriasi, kaip taikliai pastebėjo Aristotelis (*Met.* A5, 986a34), atsitiktiniu parinkimu (plg. „gera-bloga" supriešinimą (c) šalia (d7) „saldu-kartu" ir t. t. šioje kalboje su Alkmajono 24A3.20 DK). Ligą, pasak Alkmajono sukelia vienos iš priešybių dominavimas (*monarchia*), o sveikatą palaiko jų pusiausvyra (*isonomia*). Visas medicinos aptarimas prisotintas aliuzijų į Empedoklio filosofiją (meilė [*philia*] ir nesantaika [*neikos*] kaip pagrindinės kosmoso galios) ir tuolaikinę gydymo teoriją. Glaustas Eriksimacho dėstymas palieka tiek neaiškumų (kaip siejasi prisipildymas ir ištuštėjimas su gražiu ir gėdingu Erotu? koks ryšys tarp minėtų procesų arba gebėjimo suteikti bei pašalinti Erotą su gebėjimu sukelti priešybių tarpusavio meilę? ir t. t.), kad jo samprotavimai palieka ne tiek nuoseklios teorijos, kiek jos parodijos įspūdį.

186e2: *Asklepijas,* pasak Hesiodo (fr. 51), buvęs Apolono sūnus, gydymo meno kūrėjas; kai kurios senos graikų medikų giminės tvirtino kilusios iš Asklepijo vaikų. „Faidro" dialoge (270c) kaip „vienas iš Asklepiadų" paminėtas tikras Asklepijo palikuonis vyriškąja linija – Hipokratas. Nuo tikrųjų Asklepiadų reikia skirti gydytojus, vadinusius save Asklepijo palikuonimis bendra prasme – kaip medicinos dievo globotinius. Šia prasme tokiu pasivadina ir Eriksimachas (Jouanna, Jacques, *Hippokrate,* Paris: Librairie Arteme Fayard, 1992, p. 22–23).

186e3: *kaip teigia tieji poetai* – anot komentatorių, Eriksimachas turi galvoje Homerą ir Hesiodą, kurie prilyginami čia pat esantiems Aristofanui su Agatonu.

187a1: *gimnastika ir žemdirbystė* – ir viena, ir kita gali būti susieta su medicina: gimnastika – kaip būdas palaikyti žmogaus sveikatą (beje, Platonas „Valstybės" iii knygoje (406a–c) pašiepia gimnastikos mokytoją Herodiką: „apsirgęs jis gydėsi gimnastika; iš pradžių taip kankino patį save, o paskui ir daugelį kitų žmonių"), o žemdirbystė – kaip būdas palaikyti augmenų sveikatą (plg. Brisson; Reale, *Eros*, p. 87). Sunkiau pasakyti, kodėl šių sričių valdovu laikomas Erotas. Eriksimachas turbūt atsižvelgia į nuolatinę kaitą, būdingą ir gimnastikai (judesių), ir žemės darbams (metų laikų), jos harmonijai palaikyti ir reikia Eroto. Mediciną, gimnastiką ir žemdirbystę Platonas sieja „Įstatymų" x knygoje (889d).

187a4–8: *Herakleito* posakyje (B51 DK), sprendžiant iš kitų šaltinių, nenurodoma, kas gi *išsiskirdamas susieina* (plačiau apie fragmentą žr. Manto Adomėno komentarą: Hėrakleitas, *Fragmentai*, Vilnius: Aidai, 1995, p. 174–178); „Puotoje" fragmento subjektas yra „vienis" (*to hen*), o „Sofiste" (242e) panašiame kontekste (kalbant apie vienio ir daugio santykį *tame, kas yra*) minima „esamybė" (*to on*). Netikslu sakyti, kaip kartais mėgsta komentatoriai, kad Eriksimachas visai nesuvokiąs Herakleito minties (pvz. Gill). Atrodo, kad Eriksimachui aiški bent pagrindinė Herakleito intencija: vienis nepašalina skirtybės, negana to, pati skirtybė yra vienio konstituojantis pradas. Kaip tik to Eriksimachas ir negali priimti: „Sutarimas (*homologia*) negali kilti iš skirtingų pradų, kol jie tebesiskiria". Prieštaraujančių pradų sutaikymą filosofuojantis gydytojas supranta tik kaip jų suvienodinimą, kitaip sakant, pašalinimą. (Beje, Eriksimacho kritikoje vartojamas ž. *homologia* randamas ir tikslesniame

Herakleito citatos variante, t.y. vietoj „susieina“ randame „sutaria“; verta pastebėti ir žodžių žaismą *alogia* [187a7] – *homologia*.)

187d5: *vėl susiduriame su ta pačia taisykle* – t. y. ta, kurią aptaria Pausanijas 186b–c.

187d7–8: *Dangiškoji Mūza* (Uranija) ir *Polihimnija* (Daugiagiesmė) minimos Hesiodo „Teogonijoje“ (75–79), tačiau jų specifinės funkcijos ten nenurodomos. Su Afrodite *Pandēmos* mūzą Polihimniją galima susieti nebent priešdėliu *poly-* („daug“; galbūt Eriksimachas šį vardą supranta kaip „Daugeliui giedanti“?). Eriksimachas nuosaikesnis negu Pausanijas – pastarasis visai atmetė „liaudiškąją“ meilę, tuo tarpu gydytojas Polihimnijos Erotą siūlo „taikyti“ („geras medicininis terminas“, sako Rowe) „atsargiai“. Rowe Uranijos ir Polihimnijos supriešinime įžiūri netiesioginę Aristofano (jo, komedijų rašytojo, mūza turėtų būti Polihimnija) kritiką.

188a7–8: *įžūlusis Erotas* – „įžūlumo“ (*hybris*) tema šiame dialoge iškyla nebe pirmą kartą. Įžanginėje dalyje (175e7) Agatonas Sokratą dar juokais vadina *hybristēs*. Pausanijas tvirtai pareiškia, kad Dangiškoji Afroditė neturi nieko bendra su „įžūlumu“ (181c4). Eriksimachas tiesiai prabyla apie „įžūlųjį“ Erotą. Ką reiškė graikui būti „įžūliam“? (Nereikia nė sakyti, kad *hybris* vertimas šiuo žodžiu, kaip ir daugeliu kitų atvejų, yra sąlygiškas.) Šiandienė diskusija *hybris* klausimu siūlo kelis atsakymus, kurie nebūtinai vienas su kitu nesuderinami. 1. *Hybris* iš esmės pasireiškia tyčiniais įžeidžiais veiksmais, kurie skirti kam nors užtraukti gėdą arba nuplėšti garbę. 2. *Hybris* nebūtinai turi būti susijęs su negarbės užtraukimu konkrečiam nukentėjusiam; jo esmė – nevaldomas mėgavimasis savo energijos pertekliumi. 3. Galų gale pabrėžiama perdėtos savikliovos arba pasipūtimo

nuostata, neleidžianti pripažinti žmogaus būvio ribų ir nesaugumo (žr. diskusijos analizę: Cairns, Douglas L., „*Hybris*, dishonour, and thinking big", *Journal of Hellenic Studies* 116, 1996, p. 1–32; *hybris* „Puotoje" aptartas: Gagarin, 1977: bibl. 214a–222a; Fisher, N. R. E. *Hybris: A study in the values of honor and shame in Ancient Greece*, Warminster: Aris & Phillips, 1992, p. 458–466). Skaitant, kaip Alkibiadas kaltina Sokratą esant *hybristēs* (215b7; plg. 222a8), reikia prisiminti Eriksimacho žodžius apie „viso Eroto" nelygstamą galią (188d). Sokratas, kaip tikras Eroto įkūnijimas, turi savo „įžūliąją" pusę.

188c2–3: *Eroto saugojimas ir gydymas* – saugoti reikia darnųjį Erotą, gydyti – įžūlųjį.

188c7: *Eroto veikiamuosius* – kitas teksto variantas – *Erotus.*

189a: Aristofanas nėra toks klusnus pacientas kaip Faidras. Perimdamas žodį, jis parodijuoja ankstesnės kalbos turinį ir formą. Nesunku įsivaizduoti, kaip Eriksimachui kalbant Aristofanas skleidžia įvairiausius komiškus garsus. Avlonitis (18–19) gan įtikinamai Aristofano fiziologinius veiksmus interpretuoja kaip gydytojo prakalbos išjuoką: Eriksimachui kalbant apie gydymo meną Aristofanas stengiasi sulaikyti kvėpavimą (prisipildymą ir ištuštėjimą), prabilus apie muzikos ir gamtos ritmus ima prasčiokiškai gargaliuoti vandenį, pagaliau įsišnekėjus apie pranašavimą, kuriantį dievų ir žmonių ryšį, griausmingai nusičiaudi, tuo duodamas pranašingą ženklą (Aristofano „Paukščiuose" 720 čiaudulys vadinamas „paukščiu" – mantiniu, pranašingu, ženklu).

189b: Eriksimachas laiko Aristofaną juokdariu, nepastebėdamas (arba dėdamasis, kad nepastebi), jog yra išjuoktas. Aristofanas užsimena apie savo *Mūzą*, taip ir nepaaiškindamas, kokią –

Uraniją ar Polihimniją. Eriksimachas pasivadina komediografo „prižiūrėtoju" gal pagal analogiją su institucija, kuriai pareigūnai, baigdami tarnybą, duodavo finansinę apyskaitą.

189c5–6: *žmonės,* visai nesuvokiantys Eroto galybės, greičiausiai yra ir ankstesni kalbėtojai. Aristofano žodžiuose galima įžiūrėti aliuziją į Euripido „Hipolitą" (535–540).

189d1: *jis... gydo* – Eriksimachas (186b) aukštino dievo galią, tačiau drauge tvirtino, kad geras profesionalas (*dēmiourgos*) gali manipuliuoti Erotu pagal savo meistrystės dėsnius – jį „gydyti" ir „saugoti", o Aristofanas atmeta Eriksimacho pretenziją, nes Erotas pats esąs gydytojas (*iatros*).

189d5: *apie žmonių prigimtį* – kitaip negu Pausanijas, kalbėjęs apie konvenciją (*nomos*), ir Eriksimachas, aiškinęs Eroto vaidmenį visa ko prigimtyje.

189d8–e2: *buvo trys žmonių lytys* – šis Aristofano teiginys yra sulaukęs nemaža netikslių interpretacijų. Reikia atkreipti dėmesį į tai, kad susiskirstymas į *tris* lytis buvo pirmapradis žmonių giminės bruožas; dabartiniu metu esančios tik dvi lytys. Išnykusių androginų reliktas yra ne koks vidinis žmogaus androginiškumas, bet potraukis kitai lyčiai. Tačiau androginiškas rutulys taip pagauna vaizduotę, kad kartais iš akių išleidžiama Aristofano sekamo mito visuma (panašiai yra atsitikę kad ir Carlui Jungui; žr. jo *Psichologija ir religija,* V.: Aidai, 1998, p. 58; plg. ir fantastines Sigmundo Freudo spėliones – *Anapus malonumo principo,* V.: Vyturys, 1999, p. 117–119). Ciesorius Justinianas mini (*Edictum Justiniani ad Menam patr.,* can. 6=Denzinger-Schönmetzer 407) origenininkų įsitikinimą, kad prisikėlusių žmonių kūnai bus rutulio pavidalo (*sphaireidē... ta sōmata*). Galbūt taip mėginta „graikiškai" išsakyti Evan-

gelijos mintį, kad „prisikėlę nei ves, nei tekės" (*Mt* 22, 30).

Smerkiamasis „androgino" *vardas* buvo skiriamas išlepusiems, „sumoteriškėjusiems" vyrams.

189e5–6: *visas pavidalas buvo apvalus* – rutulio pavidalas rodo pilnatvę, užbaigtumą (visapusė šio įvaizdžio aptartis: P. Sloterdijk, *Sphären*, Bd. I–III, Frankfurt a/M, 1998–1999; Aristofano pražmogiai: Bd. I, p. 212–214). Jau Parmenidas mini „dailiai apvalią" Tiesą (B1, 29). Empedoklis mįslingai aprašo pirmapradį meilės valdomą rutulį, kuris, pasak liudijimo, esąs *tou kosmou idea* („visatos pavidalas" B29, 1DK). Tas rutulys iki Nesantaikos užpuolimo neturėjo nei rankų, nei kojų, nei genitalijų (B 27; 29&28 DK = 21, 22 Wright), tad jį atkuria ar jam prilygsta žmogus, pasiekęs dorybę filosofijos dėka (Wright, M. R., *Empedocles: the extant fragments*, New Haven/London: Yale University Press, 1981, p. 189, 256; žr. 27a DK = 98 Wright) ir pasižymintis pusiausvyra tarp *pathos* ir *logos* (žr. Plut. *Princ. phil.* 777a; plg. išminčių Horacijaus *Sat.* 2.7.86: *in se totus, teres atque rotundus*); drauge Empedoklis mini dviveidžius monstrus, atsiradusius Meilei kovojant su Nesantaika (DK 61, 62= 52, 53 Wright). Tokių motyvų mišinį Aristofano kalboje galima aiškinti kaip empedokliško išminčiaus karikatūrą (Wright, p. 256).

visas pavidalas – gr. *holon to eidos.*

190a5: *bet kuria kryptimi* – matyt, neapsigręždami, kai reikėdavo keisti kryptį.

190b1–3: *vyriškoji giminė kilusi iš Saulės...* – graikų mitologijoje Saulė yra vyriška dievybė, Žemė – moteriška. Mėnulio (gr. *selēnē;* mot. g.) dvilytiškumas kyla iš jo tarpinės padėties tarp Saulės ir Žemės.

190b7–8: *Efialtas ir Otas* buvo milžiniški žmonės, sukilę prieš dievus ir norėję užkopti į dangų, kraudami kalną ant kalno (*Od.* xi, 305–320; plg. *Il.* v, 385–391).

190c5: *išnykstų iš žmonių gaunama pagarba* – plg. Aristoph. *Aves* 186, *Plut.* 1113–1115.

190d: *kiekvieną perpjausiu pusiau* – žmogus pirmapradį vientisumą prarado ne dėl piktojo dievo veiksmų, bet dėl savo arogancijos; patį padalijimą atliko tradiciniai dievai: Dzeusas ir Apolonas. Galbūt čia esama slaptos polemikos su Empedokliu, kaip ir *Pol.* 270a (O'Brien, Denis, „L'Empedocle de Platon", *Revue des Etudes Grecques* 110, 1997, p. 381–398; žr. p. 297). Žmogui lieka atviros dvi galimybės: dalytis toliau arba susijungti.

190e1: *džiovinimui pjauna šermukšnio uogas arba kiaušinius plauku* – „šermukšniai" gr. *oa*, „kiaušiniai" – *ōa*. Šitas sąskambis kai kuriems leidėjams be reikalo kelia įtarimą, kad žodžiai apie uogų pjaustymą esą glosa. Kalbama apie rugsėjo-spalio mėnesį renkamas apvalias uogas, 4–6 cm skersmens (Zanatta). „Pjaustyti kiaušinį plauku", anot Plutarcho (*Amator.* 24; *Moralia* 770b), buvo žinoma patarlė, vartojama nusakyti, kaip nesunku išskirti tai, kas, atrodytų, neiškiriama (pvz. įsimylėjėlius).

190e8: *ši vieta dabar vadinama bamba* – Aristofanas komiškai pamėgdžioja primygtinį Eriksimacho preciziškumą (plg. 186e).

191a–c: Aristofano mite išryškėja, kad primapradės erotikos negalima tapatinti su jos atžvilgiu antrine genitaline sueitimi. „Apsikabinimas" (191a7) siekiant atkurti pirmykštę vienybę gailestingos dievybės pakeičiamas lytiniu aktu, suteikiančiu laikiną nusiraminimą. Tačiau ir po Dzeuso „pertvarkymo" ge-

nitalinis seksualumas neteikia galutinio pasitenkinimo, jis pridengia pirminę erotiką – siekį atkurti prarastąją visišką vienybę (192d). Žiūrint Aristofano akimis, Alkibiadas apkabindamas Sokratą elgiasi kaip pirmapradės sferinės būtybės dalis, beviltiškai mėginanti suaugti su savo antrąja puse (219b7, nusakyta tais pat žodžiais kaip, ir 191a7).

191d4: *antroji žmogaus dalis* – žmogus prilyginamas *symbolon*, daikteliui, sudėtam iš dviejų dalių; tų dalių savininkai iš jų atpažįsta vienas kitą, tvarkydami asmeniškus, komercinius ar politinius reikalus. Žodis *symbolon* pavartotas Empedoklio fragmente (B 63DK) sakant, kad „perplėšta kūno narių prigimtis“ nelyg simbolis dalinai glūdi vyriškame kūne, dalinai – moteriškame.

lyg plekšnės – plekšnės abi akys yra vienoje galvos pusėje, tad ir pusiau perpjauta plekšnė turi visą „veidą“ (Stallbaum, Rowe). Perpjauta plekšnė minima Aristofano „Lisistratėje“ (115 ir t.).

192a–b: Michelis Foucault (*Seksualumo istorija*, V.: Vaga, 1999), atmetęs galimybę kalbėti apie žmogaus prigimtį, o socialinio gyvenimo formas interpretuodamas kaip galios diskursus, pasiūlė kalbant apie senuosius laikus atsisakyti homoseksualumo sąvokos, kaip XIX a. konstrukto (pvz., žodis „homosexuality“ angliškai primąsyk pavartotas 1892). Įtakingų Foucault sekėjų pastangomis šiuolaikinėse graikų ir apskritai senovės pasaulio studijose įsigalėjo pažiūra, kad „senovės žmonės neklasifikavo seksualinio geismo arba elgsenos rūšių pagal asmenų, dalyvaujančių lytiniame akte, lyties tapatumą ar skirtingumą; greičiau jie lytinius aktus vertindavo pagal laipsnį, kuriuo šie aktai pažeisdavo arba atitikdavo elgesio normas, laikytas deramomis individualiems seksualiniams veikėjams dėl jų lyties, amžiaus ar socialinio statuso“ (David M. Halperin, *OCD* 720). Lytinė

preferencija Foucault mokyklos faktiškai pripažįstama socialinės praktikos išvestine, o kai kurių tyrinėtojų – tiesiog neesminiu skonio diktuojamu pasirinkimu (pasak vieno jų – tokiu, kaip „gerti arbatą su pienu ar be jo"). Vis dėlto Aristofano kalba (tezės šalininkų nutylima, arba aptariama labai prabėgomis) liudija, kad graikai aiškiai skyrė stabilią seksualinę orientaciją nuo fakultatyvios paiderastijos ir žinojo esant ne tik galimumą rinktis fiziologinio pasitenkinimo būdą, bet ir „įgimtą" potraukį kitai arba tai pačiai lyčiai. Kritiškas iš esmės ideologinio pobūdžio Foucault teiginių persvarstymas veda prie išvados, jog „graikų homoseksualumas atrodo labai artimas mūsų kategorijai fundamentaliais būdais" (Thorp, p. 61).

192a7–8: *politikai tikę vyrai* – Aristofanas, ko gero, šaiposi. Jo komedijose (*Nubes* 1089–1090, 1093–1094; *Eq.* 875–880) sakoma tas pat. Antra vertus, šie juokai atspindi klasikinių Atėnų elito praktiką.

192b6–7: *jei berniukų mylėtojas ar koks kitas žmogus* – čia kalbėtojas nebesupaiso paties pabrėžto dėsnio, kad traukia panašumas (192a6).

192c: Kas esminga Aristofano meilės sampratai? Atsakymas nėra toks aiškus, kaip galėtų atrodyti iš įtaigaus pasakojimo. Pvz., pasak Doverio, kalbama apie subjektyvią meilę, kai „C nesupranta, kodėl A preferuoja B ir kad A preferencijos nepajudina stipraus geismo verto D prieinamumas" (Dover, „Aristophanes speech", in: *Collected papers*, vol. II, p. 112–113), nes A geidžia B ne dėl savybių, kurios galėtų C irgi priversti geisti B (p. 114). Tokia samprata esanti svetima Faidrui, Pausanijui ir Agatonui, nes erotinis jausmas jiems – atsakas į grožį. Tuo tarpu Rowe, remdamasis 192e9–10, aristofanišką meilę supranta kaip „artimesnę nesąmoningam biologiniam procesui".

Atrodo, kad iš tikro Aristofanui ne itin rūpi „subjektyvūs" jausmai vienas kitam, juo labiau jam svetima „biologinė" meilės interpetacija. Pirmykštė visuma yra daugiau, negu dviejų individų suma, nesvarbu, ar juos jungtų lytinis santykis, ar emocinis ryšys. „Jų siela nori ko kita, ko nepajėgia pasakyti, tik pranašiškai (*manteutai*) nujaučia šį savo norą ir mįslingai (*ainittetai*) apie jį byloja" (d1–2). Ši Aristofano pastaba atkreipia mūsų dėmesį į esminį dalyką: tai ne padalytieji kūnai, verždamiesi vienas prie kito, mėgina atkurti prarastąją vienybę, tą nepilnumą atpažįsta siela, nors, ko ji iš tikro trokšta, jai pačiai lieka paslaptis. Pražmogio mitas ir yra sielos „mįslingas bylojimas", kurį praskaidrinti gali tik tolesnis Sokrato pasakojimas. Tyrinėtojai, manantys, kad Platonas turėjęs ypatingą nerašytą mokymą, pražmogio mitą labai sureikšmina. Jame pridengtu būdu esanti išdėstyta Vienio (*hen*) ir „neapibrėžtosios diados" (*aoristos dyas*) – svarbiausių Platono ezoterinio mokymo principų – dialektika (plg. Hösle, V., *Warheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1984, p. 554–562; Reale, G., *Eros*, p. 98–115).

192d: *Hefaistas... paklaustų* – Homeras pasakoja, kad Hefaistas savo neištikimai žmonai Afroditei ir jos mylimajam Arėjui paspendė spąstus paties pasidarytu tinklu. Jiedviem lovoje sumigus tinklas užkrito taip, kad šiedu „nei pajudėt negalėjo nei vienas, nei atsikelti" (*Od.* viii, 266–366; šią istoriją mini Agatonas 196d). Čia nagingojo kalvystės dievo pasiūlymas siekia toliau: iš dviejų būtybių suręsti vieną.

192e1–2 *iš dviejų pasidarysite vienas* – šią vietą cituoja Aristotelis „Politikoje" ii, 4, 1262b 12–13: „taip samprotaudamas apie meilę kalbėjo, kaip žinome, ir Aristofanas – kad įsimylėjusieji

dėl stipraus prisirišimo trokšta visiškai susilieti ir iš dviejų tapti vienu“ (M. Strockio vert.). Lietuviškame vertime išnyko konkretus dialogo įvardijimas (plg. paaišk. apie antraštę) – vietoj „samprotaudamas apie meilę“ tiksliau būtų rašyti „prakalbose apie meilę“ (*en tois erōtikois logois*). Plg. Glaukono prašymą dialogo pradžioje (172b2), kad Apolodoras papasakotų, „kokios ten buvo kalbos apie meilę“ (*peri tōn erōtikōn logōn*).

193a2–3: *išskirstė mus kaip spartiečiai arkadiečius* – 385 m. spartiečiai, bausdami už proatėnišką nusistatymą, išgriovė Mantinėjos miestą (iš jo kilusi ir išmintingoji Diotima – 201d) ir jo gyventojus išskirstė į keturias gyvenvietes. Dauguma komentatorių mano, kad Aristofanas mini šį atsitikimą. Tai būtų anachronizmas, nes ne tik kad kalbamasi 416 m., bet ir pats kalbėtojas mirė metai prieš įvykį – 386. Tad „Puotos“ parašymo *terminus post quem* būtų 385 m. Tačiau galimas daiktas, kad kalbama apie Pirmąjį Mantinėjos mūšį 418, kuriame galėjęs dalyvauti ir Aristofanas.

193a3–6: *stelose pavaizduoti žmonės* – pasak Brissono, turima galvoje egiptietiškos stelos.

193e1: *likusieji, tiksliau, du paskutinieji* – Aristodemui, įsitaisiusiam prie Eriksimacho, niekas taip ir nepasiūlė kalbėti.

194a5: *pakerėti* – plačiau apie Sokrato kerus žr. „Menoną“ 80a–b.

194b–c: Agatono ir Sokrato replikos primena fragmentą iš Sokrato pokalbio su Kritonu (*Crito* 46c–48a), tačiau viešos ir privačios išminties santykis (žr. 175c–e ir paaišk.) čia iškyla nauju atžvilgiu – Agatonas, lyg ir gindamas išminčiaus nepriklausomumą nuo minios nuomonės, duoda Sokratui progą parodyti, kad nepakanka atmesti minios kompetenciją ir dar kartą ironiškai

save sumenkinti („juk irgi ten buvome, anoje minioje").

194d: *čia... įsiterpė Faidras* – pobūvio prievaizdo įsikišimas šiuokart nedviprasmiškai išryškina kontrastą tarp Sokratui įprasto užsiėmimo – „šnekėtis" (*dialegesthai* d5–6 čia pavartota specialia prasme, t.y. nurodant ypatingą sokratišką pokalbį) ir enkominės (giriamosios) retorikos. Tai, ką daryti veržiasi Sokratas, nesuderinama su pobūvio programa. Faidro sustabdytas jis visvien grįš prie savo būdingo tyrimo klausimais ir atsakymais (199–201e).

Agatonas iš kitų kalbėtojų išsiskiria itin rafinuotu stiliumi. Gorgiju (žr. paaišk. 198c) sekančio oratoriaus kalba kupina sąskambių, simetriškų frazių, rimų, ritmų (ritmų analizę žr. Dover, J. K., „Poetic rhytms in the Myth of soul", in: *The Passionate Intellect: essays on the transfomation of classical traditions. Presented to professor J. G. Kidd*, New Brunswick/London: Transaction Publishers, 1995, p. 13–14). Gal toks šiandieniam skoniui svetimas manieringumas ne vieną komentatorių paakino šią kalbą įvertinti vien kaip beprasmės enkominės retorikos parodiją (ypač į akis krenta pastangos kiekvieną teiginį pagrįsti tariamais „įrodymais"). Tačiau pastaruoju metu tarp tyrinėtojų randasi ir kitokia nuomonė, anot kurios, „būtų negarbinga Agatono kalbą traktuoti kaip tuščių žodžių maišą, vien Gorgijo stiliaus imitaciją. Agatonas aiškiai nepritaria Gorgijo reliatyvizmui ir subjektyvizmui, nors pamėgdžioja jo retorinį modelį. ... Ką jis sako apie Erotą, žiūrint žmogiškos, ne dieviškos, patirties kontekste, ypač Sokrato (=Diotimos) prakalbos kontekste, yra prasminga ir rodo jį gerai suprantant, ką žmogiškosios būtybės daro, stengdamosi būti kuo geriausios mylėtojos" (Anton, 1996, p. 220 – B194a–197d).

194e4–5: veiksmažodis „sakyti" (*eipein*) sąmoningai pakartoja-

mas tris kartus toje pačioje frazėje; plg. analogą iš Gorgijo B6.11DK.

195a8: *tarp dievų,.. Faidrai, jis pats jauniausias* – Faidras, remdamasis senaisiais poetais, teigė atvirkščiai: Erotas esąs seniausias.

195b1.5: *sprukte sprukdamas nuo senatvės* – taip Agatonas kalba dalydamasis guolį su nebejaunu ir ne gražuoliu Sokratu; *jis visuomet tarp jaunų, ir pats jaunas* – vėlgi ne taip, kaip su jaunais mėgęs bendrauti nejaunas Sokratas; *senas priežodis* – plg. *Od.* xvii, 218. Agatonas prieštarauja Eriksimachui ir sutinka su Aristofanu; dar žr. paaišk. 174a10.

195b7: *senesnis už Kroną su Japetu* – šiedu buvo Dangaus (Urano) ir Žemės (Gėjos) vaikai, Titanai (žr. Hes. *Theog.* 132–507). Kronas įsiviešpatavo iškastravęs savo tėvą, Kroną savo ruožtu įveikė ir įkalino Dzeusas (plg. c4–5). Graikuose tie vardai žymėjo tai, kas pasenę (*Euthyd.* 287d; Aristoph. *Nub.* 929, 998).

195c2–3: *Hesiodas su Parmenidu* – Agatonas mini tuos pačius poetus, kaip ir Faidras, tačiau jais remdamasis daro atvirkščias išvadas: jei tarp dievų būta tiek smurto (plg. Hes. *Theog.* 147–210; 453–506) ir juos valdė Anankė – „Neišvengiamybė" (Parm. 8, 30–31DK), tai Eroto tarp jų dar negalėjo būti, – vadinasi, jis jaunesnis už kitus dievus.

195d2–6: *Homeras apie Atę sako* – *Il.* xix, 92–93. Atė – apsigavimo deivė. Tragikams jos vardas buvo nelaimės sinonimas. Ekscentriškai sugretindamas Atę su Erotu, Agatonas nutyli paskutinius Homero sakinio žodžius (plg. A. Dambrausko vert.: „Švelnios jos kojos, nes žemės kietosios / nemina jom, o vien tik žmonių galvomis ji bėgioja, *žalą darydama jiems...*").

196a: *jauniausias ir švelniausias* – epitetai „jaunas", „gražus" (*kalos*) ir „švelnus" (*hapalos*) tinka pačiam kalbos autoriui. Paskutiniais dviem būdvardžiais Agatonas apibūdintas Aristofano komedijoje „Moterys, švenčiančios Tesmoforijas" (189–192). Nesunku pastebėti, kad Agatonas „narciziškai uoliai kuria Eroto portretą kaip savo paties veidrodinį atspindį" (Jaeger, Werner, *Paidea,* t. II, Oxford University Press, 1986, p. 186).

196b5: *šaunumą* – čia gr. žodį *aretē* būtų galima versti ir „dorybė", tačiau ryšys su ankstesnėmis prakalbomis yra pakankamai stiprus, tad verčiant parankiau vartoti tą patį žodį – „šaunumą". Plg. paaišk. 196d4–5.

196c2–3: *įstatymai – valstybės viešpačiai* – šis posakis yra sofisto Alkidamanto, Gorgijo mokinio (Arist. *Rhet.* iii, 1406a 22–23).

196d1: *nė Arėjas neatsilaiko* – citata iš Sofoklio „Tiesto" (fr. 256 Radt/235 Nauck[2]). Originale kalbama apie Neišvengiamybę, kurią Agatonas pakeičia Erotu (atvirkščiai, negu aukščiau, kur jis Erotą keičia Ananke – žr. paaišk. 195c2–3).

196d4–5: *pasakyta apie dievo teisingumą...* – Platono dialoguose ne kartą minima tokia ketveriopa dorybės visuma (pvz. *Phaedo* 69b, *Resp.* IV 427e, plg. *Meno* 78c, kur minimas maldingumas). Faidro kalboje iškeliamas narsumas, Pausanijo – teisingumas, Eriksimacho – santūrumas, Aristofanas pabrėžia maldingumą. Agatonas visas šias dorybės dalis priskiria Erotui, bet kadangi pastarasis yra dievas, užuot minėjus maldingumą, nurodoma išmintis.

196e1: *šis dievas toks išmintingas kūrėjas* – „išmintį" (*sophia*), priskiriamą Erotui, Agatonas supranta greičiau *technē* – technologinio įgūdžio – prasme, ne veltui toliau (197a3) Erotas giriamas už „meistriškumą" (*dēmiourgia*) „menuose" (*technai*).

Toks gebėjimas savaime neturėtų būti laikomas būdo taurumo bruožu. „Kūrėjas“ – gr. *poiētēs;* poeziją kaip tam tikrų įgūdžių visumą Agatonas prilygina *technē* ir *sophia.* (Plg. *Phaedr.* 236d4–5 supriešinimą: „poetui“ Lisijui, įgudusiam rašyti kalbas, priešinamas „idiotas“ Sokratas.) Agatonas puikiai parodo savo *technē,* suręsdamas gorgiško stiliaus prakalbą (beje, pati prakalba buvo vadinama *technē*). Ši kalba liudija Sokrato, pobūvio pradžioje tvirtinusio, kad Agatonas esąs kupinas išminties, naudai: kalbėtojas, palytėtas Eroto, prisipažįsta esąs išminčius.

196e3; 197a6: *Erotas paliečia* – dar vienas lietimosi/apkabinimo atvejis. Agatono akyse Erotas kaip išminčius (*sophos*) gali palytėdamas (*hapsētai*) perteikti konkretų žinojimą ar įgūdį ir žmogų padaryti išminčiumi-poetu (žr. paaišk. 174c8; 175c–d).

196e2–3: citata iš Euripido *Stheneboea* fr. 663 Nauck2.

197a7: *Apolonas atrado vedamas geismo ir Eroto* – to nerasime graikų mitologijoje. Agatonas, manding, čia kalba ne apie lytinę meilę; jis samprotauja maždaug taip: nuo Eroto išminties priklauso gyvų būtybių kūrimas, tad juo labiau priklauso ir visoks meistriškumas (*dēmiourgia*) menuose (*technai*). Išmintis čia dar kartą sutapatinama su apibrėžta įgūdžių visuma.

197b3: *dievus ir žmones valdyti* – citata iš nežinomos tragedijos, galbūt paties Agatono (Brisson, Gill).

197c6–7: *kuria taiką...* – neaišku, ar tai citata, ar Agatono eilės.

197e7–8: *žaismingumo ir rimtumo* – Agatono mokytojas Gorgijas savo „Helenės pagyrimą“ baigia tokiais žodžiais: „Norėjau surašyti šią kalbą kaip Helenės pagyrimą ir savo pasismaginimą“ (*Helenēs men enkōmion, hemon de paignion* – 82B11, 21DK;

atsargiai vartotinas visos kalbos liet. vert.: *Estetikos istorija: Antologija. I,* sud. A. Andrijauskas, V.: Pradai, 1999, p. 483–486). Šiandien jau nebe taip aišku, kiek rimti ir kiek ironiški yra garsieji Gorgijo argumentai „filosofiniame" veikale „Apie nebūtį" (vert.: *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika,* sud. B. Genzelis, V.: Mintis, 1977, p. 109–110; taip pat žr. *Estetikos istorija,* p. 481–483). Agatonas kalba taip pat ir rimtai, bet sunku tiksliai atskirti, kur jo kalbos rimtumas (*spoudaia*) ir kur – žaismė (*paidia*). Pvz., labai gali būti, kad loginiu požiūriu nevykę ir dažnai kritikuoti argumentai Eroto dorybei pagrįsti nėra Platono ironija Agatono atžvilgiu, bet sąmoninga paties „Agatono" (literatūrinio personažo) ironija skaitytojo ar net savo klausytojų atžvilgiu.

Daugmaž sutariama, kad pirmos penkios „Puotos" kalbos atstovauja nefilosofiniam diskursui. Keblesnis klausimas, ar esama kokios ypatingos, vidine logika pagrįstos „Puotos" kalbų sekos? Nemenka pagunda kalbėtojų poziciją susieti su Diotimos kalbos pakopomis (pvz. Reeve). Vis dėlto tokie mėginimai menkai pateisinami paties teksto duomenimis. Esama ir kitokių hipotezių. Seung T. K. (*Plato Rediscovered: Human Value and Social Order,* Rowman & Littlefield Publishers, 1996, p. 62–66) pasiūlė naują visų kalbų sekos pagrindą. „Šešios prakalbos pristato senovės Graikijos istorinės sąmonės pažangą" (p. 62). Faidras atstovaująs ankstyvajam mitiniam amžiui, nes jo kalba pilna mitologinių aliuzijų ir citatų. Pausanijas esąs vėlesnio mitinio laikotarpio, įstatymų leidėjų amžiaus, atstovas, jo perskyra tarp vulgariojo ir dangiškojo Eroto esanti nuoroda į normatyviąsias perskyras, konstituojančias žmogiškąjį kultūros pasaulį (*nomos*). Eriksimachas pristatąs gamtos filosofijos (kitaip sakant – ikisokratikų) laikotarpį. Meilės dievas iš tikro esąs gamtos veiksniai ir principai. Aristofanas, prieštaraudamas naujajam pasaulio supratimui, stengiąsis mite įžiūrėti racionalią

prasmę. Pagaliau Agatonas ir Sokratas turį reprezentuoti humanistinės savimonės etapus: emocinio įtikinimo (retorikos) ir racionalaus diskurso (filosofijos). Taip iš šešių prakalbų sudaromos trys poros, atstovaujančios mito, natūralizmo ir humanizmo epochoms. Negalima šiai hipotezei nepripažinti tam tikro grakštumo, tačiau būtų anachroniška įtarti Platoną kūrus visa aprėpiančias istoriosofines schemas *a la Comte*. Šiandienė tyrimų padėtis parodo ir kitą interpretavimo kelią: viena vertus, visose kalbose esama ir paklydimų, ir reikšmingų elementų, tai fonas, išryškinantis tolesnius Diotimos (Sokrato) svarstymus; be šio fono būtų itin sunku įžvelgti Sokrato kaip tikrojo Eroto siluetą. Antra vertus, „Puotoje" aptinkame subtilų retorinio, šiuo atveju enkominio, diskurso ironizavimą, paremtą ne tik parodiniais ar komiškais elementais, glūdinčiais pačiose kalbose, bet ir kalbėtojų tarpusavio aliuzijose bei replikose. Faidro archajiškų autorių citatomis ramstoma patetika sudega Agatono virtuoziškoje žaismėje. Pausanijo erudicija sumenksta, žinant, kad ji pasitelkiama lyg ir pateisinti, lyg ir išaukštinti savo santykiams su Agatonu – draugija, regis, tik ir laukė, kada gi Pausanijas padarys pauzę. Eriksimachas, mėgindamas pašiepti Aristofaną, išjuokia pats save. Pats Aristofanas bijo pajuokos, nes, nors ir būdamas komikas, jaučiasi kalbėjęs rimtai. Pagaliau tragikas Agatonas, manding, ironizuoja klausytojus (o gal juos linksmina, ironiškai traktuodamas save?) šlubais įrodinėjimais ir pasisavina komikui derantį uždavinį „pasakyti daug juokingų (*geloia*) ir daug rimtų (*spoudaia*) dalykų" (Aristoph. *Ranes* 389–390, plg. *Symp.* 197e7–8). Sokratas savo ironija aprėpia visą pobūvį ir vainikuoja jį baigiamąja diskusija apie tragiko ir komiko vienybę – diskusija, kurios pasakotojas kaip reikiant ir neatsimena...

198a5: *išgąsčio to išgąstingo...* Sokratas parodijuoja Agatono stilių (gr. *adees... deos dedienai*).

198a7;a9: *nežinosiu ką daryti* – gr. *aporēsoimi.* Sokratas užuominomis apie filosofo „aporiją" retoriaus akivaizdoje parengia klausytis mito apie Penijos ir Poro sueitį.

198c1–5: *priminė Gorgiją* – Gorgijas iš Leontinų (apie 485– apie 380) – vienas įtakingiausių sofistų, mąstytojas ir stilistas. Be stiliaus įmantrybių, Agatono kalba Gorgiją primena apgalvotu metodu (194e–195a) ir „įrodymų" pateikimu kiekvienam teiginiui pagrįsti (196d–e). Stiliui palyginti Račkauskas cituoja Gorgijo *Epitaphius,* išgarsėjusios kalbos (matyt, grynai literatūrinės) žuvusiems kariams pagerbti, fragmentą (82B6DK): „Nugalėję priešus, jie pasidarbavo Dzeuso garbei, savo šlovei. Jiems nebuvo svetimas nei prigimties suteiktas narsumas, nei įstatymo leistas meilumas, nei kovos ginčas, nei taikos tyla. Jie buvo Dzeuso mylimi dėl savo tvirtumo ir tėvų vertinami dėl savo klusnumo. Su piliečiais jie elgėsi kukliai, su draugais – meiliai. Todėl, jiems žuvus, meilė jiems nežus, bet nemirtinga, nematomuose kūnuose, gyvena ji ir dabar, jiems patiems atgyvenus." (Kiti liet. vert. nurodyti paaišk. 197e7–8.)

Pasakoja Homeras – Sokratas žaidžia Gorgijo ir mitologinės moteriškos pabaisos Gorgonės vardų panašumu. „Odisėjos" xi (633–635) giesmės (*Nekyia* – „Mirusiųjų iškvietimas") pabaigoje Odisėjas pasakoja, kad, susirinkus vėlių minioms, kilęs toks klyksmas, jog „pagavo išbyškėlė baimė / Patį mane: pamaniau, gal prakeiktos baidyklės Gorgonės / Išlend iš Hado gelmių..." (J. Ralio vert.). Pamatęs Gorgonės Medūzos galvą, žmogus suakmenėdavęs (Pind. *Pyth.* x, 44–48). Sokrato būgštavimai netekti amo atrodo dar ironiškesni prisiminus Menono pasakojimą, kaip jo klausydamasis pastarasis nustėrdavo ir virsdavo nebyliu, it kokiai žuviai rajai nudilgius (*Meno* 80a). Antra vertus, „Puotoje" minimi bent du atvejai, kai Sokratas iš tiesų bežadis sustingo (175a ir 220c–d ir paaišk.)

c5 *baisojo kalbovo* – „baisusis" čia atitinka daugiaprasmį gr. žodį *deinos.* Jo vartosena dialoge – puikus pavyzdys, kaip Platonas, remdamasis kalbos galimybėmis, ironiškai keičia sąvokų turinį. *Deinos* dialoge „normaliai" pavartotas 193e5: Eriksimachas taip apibūdina būsimus kalbėtojus Agatoną ir Sokratą (čia išversta – „puikūs žinovai"). Taikomas sofistinei retorikai šis žodis reiškia „protingas, sumanus" (pirmąkart tokia žodžio reikšmė randama Herodoto „Istorijoje" v, 23). Tačiau Homero (o vėliau tragikų) raštuose *deinos* reiškia „baisus, keliantis siaubą". Ikiklasikiniu laikotarpiu graikui kalbėtojo žodis gali būti išties baisus, kai netikėtai viršija žmogaus išgales. Homeras vieno iš trojėnų lūpomis lygina pirmu žvilgsniu kuklios išvaizdos Odisėją ir išvaizdųjį Menelają. Pastarasis iškart patraukęs dėmesį, Trojos vyrijai kalbėjęs aiškiai ir nuosekliai. Tuo tarpu Odisėją „palaikyt galėjai... visišku vėpla. / Bet kai galingu balsu iš plačios krūtinės pratrūko / Žerti žodžius, kaip sniegą žiema kad žeria per pūgą, – / Rungtis su juo mirtingasis nė joks nebūtų valiojęs" (*Il.* iii, 220–223; A. Dambrausko vert.). Vėliau akcentas keičiasi. Sofoklio „Antigonės" pirmas choras (332–375) pradedamas netikėtu teiginiu: „Daugel dalykų yra *deina,* bet labiausiai *deinos* yra žmogus". Įprastame A. Dambrausko vertime („Daug nuostabių daiktų pasauly, bet nuostabiausias jų – žmogus") atsispindi Naujųjų laikų humanizmo skonis. Tuo tarpu graikiškai mąstančiam Sofokliui žmogus yra keista ir gąsdinanti būtybė, nes *technai* dėka nebetelpa gamtoje, yra išmestas iš jos prieglobsčio. Viena iš gausių *technē* yra iškalba. Galios momentas išlieka ir klasikinėje iškalboje, nors prasiveržiančią nežmogišką žodžio galią keičia apgalvota manipuliacijos klausytojais technika. Platono dialoguose *deinos* prasmė verčiama aukštyn kojomis. Štai Platono amžininkas retorius ir sofistas Alkidamantas (apie galimą įtaką Platonui žr. Brisson, L., „Introduction", in: Platon, *Phedre,* Paris: Flammarion, 1995, p. 57–59) savo (rašytinėje) kalboje „Apie rašytinių kalbų

autorius" pasididžiuodamas prisistatė kaip *rhētor deinos* (34). Tuo tarpu Platono dialoguose *deinos* kaip asmens ypatybė kartais tiesiog supriešinama su *sophos* (*ibid.* 245b), atvirkščiai negu minėtame Herodoto tekste, kur abu žodžiai yra kaip ir sinonimai: *anēr deinos te kai sophos* (plg. taip pat Aristoph. *Eccl.* 245). Maža to, Sokratas „Faidre" klausydamas Lisijo kalbos pajunta nebe išgąstingą nustėrimą prieš iškalboje apsireiškiančią dievišką galią ar žmogišką įtaigą ir net ne pasimėgavimą dailiai sudėstytu žodžių kosmu. Bene tiksliausia tą jauseną pavadinti pakraupimu, susidūrus su kažkuo pasibjaurėtina: „Pasibaisėtiną (*deinon*), Faidrai, pasibaisėtiną kalbą ir pats atboginai, ir mane privertei pasakyti... Kvailą ir tam tikru atžvilgiu šventvagišką (*asebē*) – o kokia būtų dar baisesnė (*deinoteros*)?" (*Phaedr.* 242d; N. Kardelio vert.). „Puotoje" Sokratas sakosi (primindamas 177e1) laikęs save *deinos ta erōtika* (198d1–2; Schleiermacherio „daß ich gewaltig wäre in Liebessachen" vykusiai perteikia ryšį su „Gorgijo galvos" apibūdinimu „das gewaltige im Reden"), bet nuskambėjus Agatono enkomijui suprato nesąs *deinos* ta prasme, kokia yra Agatonas (kitaip negu tikėjosi Eriksimachas 193e5). Tačiau Sokrato ir iškalbiųjų sofistų priešprieša trečiajai šaliai, „paprastiems atėniečiams", toli gražu nėra akivaizdi. Kaltinimai Sokratui vos ne kaip veidrodinis atspindys primena paties Platono priekaištus sofistams. Štai „Puotoje" posakiu *deinou legein* Sokratas ironiškai apibūdina Gorgiją, o „Apologijoje" tokius pat žodžius kaltintojai (17a) meta Sokratui: „Iš daugelio daiktų [– kalba Sokratas –], kuriuos jie sumelavo, labiausiai nustebino mane vienas, būtent tas, kur sakė, jog reikią jums saugotis, kad nebūtute mano apgauti, nes aš, girdi esąs *gudrus kalbovas.*" Iš tiesų, galingas kalbėtojas pačia savo įtaigos galia – o ne kalbos turiniu – „paprastam" žmogui atrodo pavojingas, nes pastarasis negali atskirti tiesos ir atsispirti iškalbai, tad jaučiasi manipuliuojamas. (*Deinotēs* moralinį dviprasmiškumą gerai aptarė Aristotelis „Nikomacho etikoje" 6,13. 1144a24–

b1.) Šią atspindžio iliuziją Sokratas tikisi išsklaidyti dviem kontrargumentais. Pirma, jis skiriasi nuo sofistų tuo, kad jo kalbos tikslas – tiesa, antra – jo kalbėsena išsiskiria ne sudėtinga retorine technika, o paprastu išsisakymu: „Galbūt jie vadina *gudruoliu* tą, kurs tiesą kalba?... Bet Dzeusas žino, vyrai atėniečiai, jūs išgirsite ne kalbą gražiais posakiais išdailintą ir žodžiais išpuoštą kaip štai jų kalbos, bet paprastą pranešimą, išdėtą pasitaikiusiais žodžiais" (*Apol.* 17b–c; A. Smetonos vert.). Vis dėlto Sokratas tam tikra prasme yra *deinos*. Ne vien elgesio keistybėmis jis stebina polio bendruomenę. Jo kalbos keri klausytojus, tad atrodo pavojingos tiems, kurie kerams nepasiduoda. Šia prasme Sokrato kaltintojai ne taip jau ir klysta. Jo pokalbių poveikis viršija įprastinį žmogaus žodžio poveikį. Jis yra *deinos*, bet ne ta prasme kaip sofistų kalbos.

198d–e: Sokrato pastabos primena Isokrato „Busiryje" suformuluotą principą: „Būtina, kad tie, kurie nori sakyti pagyrimą apie asmenį, pristatytų jį, kaip turintį daugiau gerų ypatybių, negu jis turi iš tikrųjų" (4).

198e5: *verčiate Erotui visa ką* – III a. pr. Kr. poetas Simijas Rodietis pamėgino figūriniame eilėraštyje (*technopaignia*) „Eroto sparnai" sujungti „Puotos" kalbų motyvus:

Pažvelk į mane, plačiakrūtės Žemės valdovą, persodinusį
Akmonidą į kitą vietą.
Nevirpėk iš nuostabos, kad aš, toks [jaunas], apsunkau nuo
tamsšešėlės barzdos vilnų.
Tuomet aš gimiau, kai viešpatavo Neišvengiamybė,
Liūdnais įsakais valdžiusi visus Žemės
Šliužus ir visa, kas tik slenka
Per žydrynę.
Aš Chaoso,
Ne Kipridės ir ne Arėjo

Greitasparniu vaiku vadinuosi.
Mat užvaldžiau ne jėga, o švelniu įtikinėjimu.
Paklūsta man žemė, Jūros gelmės ir varinis Dangus.
Dievams, iš kurių paveržiau seniausiąjį skeptrą, paskyriau
prigimtuosius įstatymus.

(*Anth. Gr.* xv, 24; vertė N. Kardelis; smulki analizė: Lasserre F., *La figure d'Eros dans la poesie grecque*, p. 139–145.)

199a6–7: *liežuvis žadėjo, ne protas* – cituojamas Euripido „Hipolitas" 612; šie žodžiai cituojami ir „Teaiteto" 154d. Satyriškai šis pasakymas vartojamas Aristofano „Varlėse" (1471).

199c–201c: „Apologijoje" (22b–c) Sokratas pasakoja kaip, ieškodamas išmintingesnių už save, kalbėdavęsis su poetais – tragikais ir ditirambų rašytojais. Besišnekant paaiškėdavę, kad poetai menkai supranta savo sukurtus veikalus, „kaip ir pranašai ir tie, kurie ripuote ripuoja žiniuonių žosmę...tie pasako daug ir gražių dalykų, tačiau nieko nenusimano apie tai, ką kalba." Negana to, „būdami gabūs poezijai, jau dedasi išmintingiausi žmonės ir kitur, kur nieko nenuvokia" (22c). Sokrato pokalbis su Agatonu, vienintelis Sokrato pokalbis su poetu visame *corpus Platonicum,* visai atitinka šį apibendrintą pasakojimą. Agatonas irgi priklauso prie žmonių, įsitikinusių, kad jie „turi" išmintį savo poetinių gebėjimų dėka. Sokratas jį klausinėja ne apie ką kita, kaip paties poeto kūrinį – Eroto pagyrimą, ir iš tos apklausos aiškėja, kad Agatonas negali rasti patenkinamų atsakymų. Šis *elenchos* ir aukščiau išsakyta Agatono kalbos kritika gali būti interpretuojama „Apologijos" šviesoje. Tada ryškėja galimybė čia įžvelgti ne tik filosofijos istorijai priklausančio Platono (Sokrato) konflikto su sofistais išraišką, bet ir hermeneutinės problemos – autoriaus ryšio su savo veikalu – iliustraciją. „Faidro" dialoge dėmesys sutelktas į rašytinį veikalą, negalintį be „savo tėvo" apsiginti ar atsku-

bėti sau pačiam į pagalbą (275e). Tačiau didžiausia bėda – ne tai, kad rašytinis veikalas (*logos*) patenka bet kam į rankas, o jo autoriaus dažniausiai nebūna šalia. Ne kiekvienas autorius, net ir būdamas šalia, gali padėti savo rašiniui. Pagaliau, nėra lemiama, ar veikalas surašytas nendriniu rašikliu, ar atliekamas žodžiu. Svarbu, kad veikalas, turėdamas nustatytą, pastovų ir įtvirtintą pavidalą, lieka žmogui (net ir savo autoriui) išoriškas, tai – „svetimas balsas" (plg. paaišk. 176e). Tokio fiksuoto kūrinio priešybė yra dialogas, kaip gyvas pašnekesys, kuriame pokalbininkai tiria vienas kitą.

199d1–2: *ar Erotas yra... kieno nors meilė, ar niekieno?* – žodis „kieno" čia gali reikšti ir asmenį, ir dalyką. Tai, kas lietuviškai čia perteikiama dviem žodžiais („Erotas" ir „meilė"), graikiškai yra tas pat žodis *erōs*. Taip suformuluotame klausime neįmanoma atskirti objekto genityvo nuo subjekto genityvo, t. y. ar kalbama apie meilę, *kuria* kas nors myli, ar apie meilę to, *ką* kas nors myli. Pasak Reale (*Eros*, p. 151), klausimas čia dar klastingesnis: Agatonas savo kalboje patį Erotą pavaizdavo kaip meilės objektą, tad dabar Sokratas įveda dviprasmybę, klausdamas maždaug: „ar Erotas yra kieno nors mylimas?", bet iš tikro turėdamas galvoje tai, ką praskaidrina tolesniu samprotavimu: „ar Erotas nukreiptas į kokį nors dalyką, t. y. mylintis?"

199d3–5: *juokinga būtų klausti, ar Erotas yra motinos arba tėvo meilė* – Sokratas čia, ko gera, nori išsklaidyti dar vieną galimą nesusipratimą: jis pabrėžia, kad klausia ne apie Eroto kilmę. Taip pat žodis *erōs* netinka ir meilei, kurią jaučia tėvai vaikams, apibūdinti (Rowe).

199e1–2: *na, o brolis, pats tai, kas yra [brolis]* – t. y. kalbama ne apie konkretų brolį, bet apie brolį „kaip tokį", pačią brolio

sąvoką: ką nors pavadinti broliu galima tik tada, kai šis turi brolį arba seserį.

200a–b: Agatonas sujungė geismą ir Erotą/meilę (197a7). Sokratas perima šį ryšį: mylėti reiškia o nors geisti (*epithymein*), meilė yra vienas iš geismo atvejų. Tolesni geistinų dalykų pavyzdžiai (stiprumas, sveikata...) rodo, kad Sokratas asmeninį santykį tarp įsimylėjėlio ir mylimojo paliko nuošaly.

201a–c: Sokrato samprotavimas iš pirmo žvilgsnio čia remiasi klaida. „Stokoti" sveikatos ar turto nėra tas pat, kas „stokoti" grožio. Esant sveikam neįmanoma geisti sveikatos *dabar*. Kitas dalykas – turtas. Vargu ar galima teigti, kad neįmanoma būti turtingam ir geisti, kad būtum dar turtingesnis *dabar*. Visai neaišku, kodėl būnant gražiam neįmanoma geisti grožio, nesvarbu, ar tas geismas būtų lytinio, ar estetinio atspalvio. Agatonas yra gražuolis ir grožio mylėtojas – šio akivaizdaus pavyzdžio turėtų užtekti, idant Sokratas ir jo klausytojai suprastų, kad „stokoti grožio" ir „būti gražiam" neprieštarauja viena kitam. Mažai tikėtina, kad Platonas būtų taip paprastai apsigavęs. Pirmiausia, atkreiptinas dėmesys į tai, kas sakoma 200b9–d6: turėti grožį dabar nereiškia turėti grožį visada, tad kiekvienas, geidžiantis išlaikyti grožį, ateities atžvilgiu jo dar neturi. Antra, įdomu, kad Agatonas ne tiek sutinka su Sokrato siūloma galutine išvada, kiek nusileidžia nepajėgdamas ginčytis (c). Trečia, Sokratas neteigia, kad Erotas esąs visai negražus, t. y. bjaurus – pastarasis grožio (ir gėrio) tik stokojąs. Ketvirta, Sokrato pastaba: „Bet kalbėjai gražiai, Agatonai" (c1), suteikia ironišką atspalvį visam pokalbiui apie grožį. Šie pokalbio momentai leidžia pokalbį interpretuoti lojaliu tekstui būdu: Agatonas nujaučia, kad Sokrato samprotavimas kažin kuo netikęs, bet nepajėgia jam atsispirti. Antra vertus, Agatonas daug ir *gražiai* kalbėjo apie meilę grožiui, bet pats nelabai

suprato, ką sakąs. Jis painiojo dvi grožio sąvokos vartosenas: kaip abstraktaus daiktavardžio ir kaip kuopinio tą savybę turinčių daiktų apibūdinimo (plg. 197b; žr. Stokes, M., *Plato's Socratic Conversations*, p. 132). Sokratas čia dar neišsiduoda kalbąs apie kitą grožio sampratą. Turėti gražų kūną ar pasakyti gražią kalbą nereiškia „turėti" *grožį*. Kūnas arba kalba gali būti gražūs, bet jie nėra pats grožis. Šito dar nesužinojo Agatonas, nesužinojo kiti Sokrato klausytojai, kol kas nežino nė „Puotos" skaitytojas. Sokratas palieka Agatoną, ištiktą nežinios ir sumišimo (jo nebūtų, jei poetas būtų besąlygiškai sutikęs su filosofo teiginiais), ir pradeda savo giriamąją kalbą.

201c2: *kas gera, yra ir gražu* – komentatoriams kyla klausimas, ar „gera" (*agatha* = geri dalykai) yra „gražu" (*kala* = gražūs dalykai) poklasis; remiantis 204e teigiama, kad „gera" ir „gražu" yra sutampančios klasės (Dover, Gill; taip pat plg. *Grg.* 474d; *Meno* 77b nieko nauja prie „Puotos" neprideda). Kad ir ką sakytume, apie gėrio ir grožio santykį čia kalbama naudojantis kasdienės kalbos ištekliais. Sokratas kol kas tenori pasakyti, kad stokoti grožio reiškia stokoti gėrio. Šis teiginys grindžiamas tuo, kad graikiškai *agathos* ir *kalos* reikšmės labai artimos, nors *agathos* ir neapima kai kurių *kalos* atvejų („grožio" išvaizdos, fizinio patrauklumo prasme). Tuo tarpu *kalos* tinka ir kūno grožiui, ir veiksmų šaunumui nusakyti.

201c9: *tiesai neįstengi priešintis* – Agatono sumišimas nėra toks sumišimas, kokį sukelti norėjo Sokratas. Poetas turėtų suprasti nieko neišmanąs ir taip priartėti prie sokratiškosios išminties. Išties jis mano, kad Sokratas yra geresnis ginčininkas ir, turint daugiau įgūdžių, pastarąjį pavyktų nurungti. „Pasidavė, bet nesutiko" (*Schol. anon. Caun.*). Taigi Agatonas taip ir neatsisako varžybų situacijos, kur svarbiausia – ne tiesa, o pergalė. (Apie nepaliaujamų varžybų nuotaiką, kaip dominuojantį

graikų gyvensenos bruožą plg. įžvalgų Friedricho Nietzsche's esė „Homer's Wettkampf, in: *Kritische Studien Ausgabe,* Bd. 1, hrsg. von G. Colli & M. Montinari, Berlin–New York: de Gruyter, 1988, p. 783–792.)

201d2: *girdėjau iš mantinietės moters – Diotimos* – šis vardas yra prasmingas: „Diotima" reiškia „Dzeusą gerbianti" arba „Dzeuso pagerbta". Mantinėja – graikų miestas Arkadijoje, jo pavadinimas skamba panašiai kaip *manteia* „pranašiška galia". Pasak Diogeno Laertiečio, Platonas turėjęs mokinę mantinietę, vardu Lasteniją (iii, 46). Diotima minima tik „Puotoje"; kiti, vėlyvi, jos paminėjimai (pvz. Procl. *In R.* i, 248, 25–30 Kroll) – išvestiniai iš Platono teksto ir savaiminės vertės neturi. Diotimos istoriškumo šalininkai teigia, kad Platonas į savo dialogus paprastai neįtraukiąs pramanytų asmenų. Vis dėlto galima jiems paprieštarauti, sakant, kad Diotima nėra dialogo veikėja tikra žodžio prasme. Į mūsų skaitomą tekstą ji patenka tik per Sokrato pasakojimą. Net jei ir būta kokios žynės tokiu vardu, jos vaidmuo ir mokymas šiame dialoge yra Platono sukurti. Geičiausiai išmintingoji moteris priskirtina prie tokių literatūrinių veikėjų, kaip „Valstybės" x knygos (614b) karys Eras, kurio vardu pasakojama apie pomirtinį gyvenimą – apie jo „istoriškumą" ar „neistoriškumą" svarstyti tiesiog beprasmiška. Mintis, kad Sokratas galėjo turėti moterį-mokytoją nebuvo visai svetima sokratikams. Aischino Sfetiečio dialoge „Aspasija" (prieš 386 m.) kaip Sokrato mokytoja pristatoma Periklio pusiau oficiali žmona hetera Aspasija. Tai ji mokiusi Sokratą išmanyti meilės dalykus (fr. 12 Dittmar=Giannantoni vi A 62). Ksenofontas vaizduoja Sokratą bent jau cituojantį – nors, manding, ironiškai – Aspasijos kalbas (*Memor.* ii, 6, 36; *Oecon.* iii, 14). Sokrato pažintį su ja mini ir Platonas „Meneksene". „Puotoje" vietoj šios abejotinos reputacijos moters, komedijose vaizduojamos viešnamio laikytoja, Sokratui parenkama nepalyginti

tauresnė pašnekovė. 'Istorinio' Sokrato santykiai su Aspasija atrodo gan ekscentriškai, o ir Diotimos įvedimas į tokį tekstą kaip šis dialogas nėra klasikinei graikų kultūrai įprastas atvejis. Griežtai vyriškoje „Puotos" draugijoje Sokrato kalba, perteikianti moters mokymą, nebėra eilinis retorinis atsakas į Eriksimacho iššūkį kuo dailiau pagirti Erotą. Tad pagarsėjęs Halperino klausimas „Kodėl Diotima yra moteris?" neturi likti nepastebėtas. Tikėtinas atrodo toks aiškinimas: Sokratas, pavaizduotas kaip išmintingos moters mokinys, tampa išimtine pobūvio figūra, nes jis praeityje nėra buvęs kieno nors *pais*, t.y. nėra ugdytas įsimylėjusio mokytojo. Beje, neužsimenama ir apie galimą mokinio lytinį ryšį su pačia Diotima. (206b6 *ephoitōn* aiškinimas kaip tokia užuomina yra akivaizdžiai perdėtas. Doveris, net ir palaikydamas šį aiškinimą, pripažįsta, kad veiksmažodis *phoitan* – „reguliariai, dažnai vaikščioti" – „paprastai taikomas mokiniams, lankantiems mokyklą".) Sokrato ir Diotimos santykis yra savitas – išmintis Sokratui perduota visai ne tokiomis sąlygomis ir ne tokiu būdu, kaip galėtų vaizduotis Pausanijas ar Agatonas. „Menone" Sokratas prasitaria apie savo mokytojus, iš kurių yra patyręs apie pomirtinį gyvenimą: „Esu girdėjęs vyrus ir moteris išmintingus dieviškųjų dalykų srityje" (81a5). Nesunku mantinietę irgi priskirti šiam būreliui, Siero kiek ironiškai pavadintam „parankiniu tiesos raktu" (p. 15). Tai asmenys, perteikiantys ypatingą žinojimą, išreiškiamą ne filosofiniu, bet mitiniu pasakojimu. Sakydamas savo didžiąją kalbą „Faidre" (244a–257a) Sokratas prisidengia poeto Stesichoro (VI a. I pusė) kauke, „Faidone" (107d–114c) – anoniminio pasakotojo, čia – „žynės" Diotimos. Kiekvienoje iš šių kalbų (prie jų skirtini ir Ero „atsiminimai") pasakojamas mitas, įtaigumu pranokstantis daugelį filosofinių svarstymų.

Visais atžvilgiais Diotima yra „svetimoji" (*xenē* 204c7). Ji yra svetimšalė, ne atėnietė, ir Sokratas, „atpasakodamas" jos kal-

bą, rūpestingai tai perteikia (plg. 208d4). Ji – vienintelė moteris šiame vyriškame, homoerotikos dominuojamame, puotos pasaulyje. Pagaliau ji į filosofinio mąstymo ir retorinės meistrystės erdvę ateina iš religijos sferos. Vis dėlto Diotimos balsas, nors ir svetimas, kontrastuoja su aulininkės balsu (žr. paaišk. 176e). Su išmintingąja moterimi, tiesa, negalima pakalbėti akis į akį, tačiau jos „mokinys", „persakantis" jos kalbą – Sokratas – yra čia pat ir klausinėjamas gali ginti savo *logos*.

201d3–5: *dešimčiai metų nustūmė maro ligos protrūkį*, siautusį 430–426. Sokratui tuomet (440/39) buvo trisdešimt metų, panašiai, kaip dabar Agatonui. „Valstybėje" (537d 3) sakoma, kad tokio amžiaus geriausius jaunuolius reikia pradėti mokyti dialektikos, „stebint, kurie iš jų, nekreipdami dėmesio į regėjimo ir kitus pojūčius, sugebės pakilti iki tikrosios būties" (J. Dumčiaus vert.). Labai tikėtina, kad Platonas, tiksliai apibrėždamas pokalbį laike, nurodo šį filosofinio tapsmo momentą.

201e4: *jai sakiau bemaž tą patį, ką dabar Agatonas* – Sokratas užima Agatono vietą, o ankstesnė Sokrato vieta atitenka Diotimai. Pasak F. M. Cornfordo (*The Unwritten Philosophy*, Cambridge, 1950, p. 71; panašiai mano Allen, p. 46; Rutherford, *The Art of Plato*, p. 192), tai – „meistriškas delikačios kurtuazijos mostas" Agatono atžvilgiu: Sokratas, pripažinęs pats panašiai klydęs, paguodžiąs sutrikusį poetą ir randąs būdą atitaisyti jo pažiūras, nesigriebiant tiesioginės kritikos. Vis dėlto toks komentatorių teiginys atrodo padiktuotas greičiau simpatijos Sokratui, negu paties teksto. Diotimos kalba pernelyg atvirai susieta su ankstesnių kalbėtojų mintimis, kad kas nors, įskaitant ir Agatoną, ją palaikytų „realios" kalbos atpasakojimu (ypač iškalbi nuoroda 205e į Aristofano mitą 191a–b; plg. 212c). Tai, kas panašu į kurtuaziją, greičiau yra ironija:

Sokratas vėl dedasi esąs (ar bent buvęs) neišmanėlis, kaip ir Agatonas, reikalingas pamokymo iš šalies.

201e10: *nepiktžodžiauk* – gr. *euphēmein* turi religinę prasmę: apeigų metu vengti pikta lemiančių žodžių. Plg. T. Alekniėnės komentarą *Faidone*, p. 142; 279.

202a2–5: *esama kažko tarp išminties ir neišmanymo* [...] *turėti teisingą nuomonę, nors ir nesugebant pateikti paaiškinimo* – pasak Brissono, čia ir toliau žodžiai „išmintis" (*sophia*), „žinojimas" (*epistēmē*) ir „pažinimas" (*phronēsis*) vartojami sinonimiškai, o jų visų antonimas – „neišmanymas" (*amathia*). „Tarp" (*metaxy*) bus esminė sąvoka tolesniame Diotimos pasakojime.

pateikti paaiškinimą – gr. *logon didonai* (dar plg. *Resp.* vii, 534b–c) – daugiaprasmė graikų frazė, pirmiausia reiškianti „duoti (finansinę) apyskaitą". Nėra visai aišku, ką *logos* reiškia būtent šiame kontekste. Gal kalbama apie samprotavimą, susiejantį nuomonę (apie tai, kas drauge ir yra, ir nėra) su žinojimu (apie būtį). Teisinga nuomonė (*alēthēs doxa*) esti ne mažiau naudinga negu žinojimas, tačiau ji nėra patikima, nes stokoja pastovumo: geras oratorius gali ją išjudinti ir pakeisti (plg. *Meno* 97a–99a). Pažinimo teorijos fragmentas čia įvedamas kaip akivaizdi (matyt, tariant, kad skaitytojui jau žinoma) tarpinės padėties analogija. Antra vertus, ji pati plaukia iš pamatinės tikrovės sandaros. „Valstybės" v knygoje (478a–e) žinojimas ir nuomonė skiriami pagal tai, kas yra jų „objektas". Žinojimo „objektas" yra būtis; nuomonės – „jeigu kas nors yra kartu ir esantis, ir nesantis", „kas būdinga abiem – ir būčiai, ir nebūčiai, – ir nėra nei gryna būtis, nei gryna nebūtis". Atitinkamai galima kalbėti apie grožį patį savaime ir gausius gražius dalykus, o „gražūs dalykai kuriuo nors atžvilgiu būtinai atrodys bjaurūs" (*Resp.* 479b1–2), t. y. bus tarpiniai tarp grožio ir bjaurumo.

202b: Sokratas galbūt atsiliepia į Pausanijo teiginį, kad joks veiksmas savaime nėra nei gražus, nei gėdingas, bet priklauso nuo būdo, kuriuo yra atliekamas (180e–181a). „Gorgijo" dialoge (467e–468c) sakoma, kad veiksmai arba dalykai, kurie yra nei geri, nei blogi, vertę įgauna priklausomai nuo tikslo, kuriam siekti naudojami.

202c6–7: *ar nelaikai visų dievų laimingais ir gražiais?* Čia nesunku įžvelgti nuorodą į Agatono teiginį 195a5–7. Agatonas, tiesa, nemini, kad visi dievai yra gražūs; matyt, todėl kai kurie leidėjai (iš naujųjų, pvz., Nickel) *kai kalous* bei tolesnį *kalon te kai* originale suskliaudžia ir į vertimą neįtraukia. Tačiau sakydamas, kad Erotas gražiausias iš dievų, Agatonas bent implikuoja, jog ir kiti dievai yra gražūs. Reiklus skaitytojas galėtų prikišti, kad Diotimos klausimų seka netenkina griežtos logikos reikalavimų, nes toliau lygiaverčių požymių pora „gražus ir laimingas" išardoma, o turėjimas to, kas gražu, daromas laimės sąlyga. Bet iš kur galėtume žinoti, jog „Puotos" autoriui šioje vietoje tie reikalavimai atrodė svarbūs? Tekstas yra toks, koks yra.

laimingas – gr. *eudaimonōs*, t.y. „turintis gerą daimoną". Parengiama mintis, kad Erotas nebūdamas *eudaimonōs* yra daimonas.

202e14: *didis daimonas* – graikų poezijoje *daimōn* gali būti *theos* sinonimas (pvz. *Il.* i, 222). Vis dėlto visišką daimono ir dievo tapatumą graikų religijos tyrinėtojai užginčija: daimonas pasirodo kaip savitas, nenuspėjamas, anonimiškas, dažnai bauginantis antgamčio atžvilgis (plg. W. Burkert, *Greek Religion*, Oxford: Blackwell, 1985, p. 180–181; *OCD* s.v.). Hesiodas pateikia naują daimono versiją. Anot jo, mirę Aukso amžiaus žmonės Dzeuso valia „daimonais tapo geraisiais, / vaikštančiais žemės paviršium ir sergінčiais žmones mariuosius" (*Opera* 121–

125; J. Dumčiaus vert.). Herakleito (79; 119 DK), Parmenido (1, 3 DK) ir Empedoklio (115, 3) raštuose daimonas įgauna skirtingą filosofinę reikšmę. Regis, orfiškame Derveno papiruse (IV a. pr.) daimonai yra dievų tarnai, baudžiantys nedorėlius ir priešiški sieloms (iii, vi; plg. Tsantsanoglou, „The first columns of the Derveni Papyrus", in: *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. by A. Laks, G. W. Most, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 96, 98). Ši tradicijų įvairovė, matyt, atsispindi ir Platono mokymuose. Iš įvairiuose dialoguose išbarstytų pastabų rekonstruoti kokią nuoseklią jo „daimonologiją" neįmanoma. Pvz., „Kratile" (397e–398c) „demitologizuojama" Hesiodo versija („So. Ar nemanai, kad ir apie kokį nors iš dabartinių žmonių, jei kuris yra geras, jis [Hesiodas] pasakytų, kad tas priklausąs anai aukso giminei? He. Panašu, kad taip. [...] So. Tad ir aš taip pat kiekvieną vyrą, jei tik jis geras, laikau esant nelyginant daimoną tiek jam tebesant gyvam, tiek mirus, ir manau, kad toks teisingai vadinamas daimonu" – *Crat.* 398b–c; M. Adomėno vert.). Antra vertus, „Faidone" ir „Valstybėje" (*Phaed.* 107d, *Resp.* x, 617e) Sokratas pasakoja mitą apie daimoną – žmogaus palydovą gyvenime ir po mirties. Tad ir Eroto kaip daimono samprata labiausiai ryškėja iš paties „Puotos" dialogo. (Gan išsami Platono „daimonologijos", apžvalga, susieta su jo meilės mokslu: L. Robin, *Théorie platonicienne de l'Amour*, p. 130–138; tai geras pavyzdys, kaip sunku susieti Platono mokymą apie daimonus kokia viena mintimi.) Atrodo, Diotimos pasakojimas nėra skirtas pamokyti apie trinarę (dievai / daimonai / žmonės) pasaulio sąrangą, greičiau Sokratas *ad hoc* pasinaudoja populiariomis religinėmis idėjomis (plg. ir *Apol.* 27d). Vis dėlto, pabrėždamas daimonų – tarpinių ir tarpininkaujančių būtybių – reikšmę, Platono 'Sokratas' atsitraukia nuo tradicinės Delfų teologijos, palaikiusios radikalią dievų ir žmonių perskyrą. „Platonas stoja prieš delfiškąją polio religiją, universalaus atvirumo dieviškumui ir ben-

dro jo siekio pusėje" (Morgan, Michael L., *Platonic Piety*, New Haven–London, 1990, p. 83). Apie daimonus visai dera kalbėti puotoje, kuriai prasidedant buvo pagerbtas Gerasis Daimonas (žr. paaišk. 176a1–2). Verta prisiminti, kad kol kas kalbama apie daimonų ypatybes apskritai, o Eroto savitumas bus aptartas vėliau.

203a1: *pranašavimas* – gretimais sakinyje esantys „pranašavimo [menas]" (*mantikē*) ir „pranašavimas" (*manteia*) atrodo keistai ir nestilingai, todėl siūlyta *manteian* taisyti į *magganeian*. Tačiau seniausias papirusas *Oxyhr.* 843 (200 m. po Kr.) patvirtina esamą rankraščių variantą.

203a6: *daimoniškas žmogus* – Alkibiadas, negirdėjęs šio pasakojimo, „išties daimonišku" žmogumi pavadins Sokratą (219c1).

paprastas darbininkas – gr. *banausos*, „žmogus, gyvenantis iš kokio nors amato", turi menkinamą atspalvį.

203b2: *gimus Afroditei* – t.y. normaliu būdu, iš Dzeuso ir Dionės, o ne dėl Urano kastracijos (plg. 180d–e).

203b3: *Išmonės sūnus Išteklius* – „Išmonė" – nimfa, Okeano duktė Metidė. Ji, išmaniusi daugiau negu bet kuris dievas ar žmogus, buvo praktinės išminties įkūnijimas (dar žr. paaišk. 178b2–3). Pasak Hesiodo, Dzeusas, vedęs Metidę, ją nėščią prarijo, nes žinojo iš jos galint gimti palikuonį, kuris nuvers jį patį. Metidė gebėjusi keisti pavidalą, Dzeusas tikriausiai ją prarijęs, kai ši pasivertusi vandeniu. Iš prarytosios Metidės gimusi Atėnė (*Theog.* 886–900). Yra šaltinių, teigiančių, kad jos sūnus buvęs ir Hefaistas (Chrys. fr. 908=?Hes. fr. 343 M.–W.). Abu jos vaikai susiję su išradingumu, sumanumu. Tad Metidė gali būti laikoma kiekvieno *technē* ištaka. (Plačiau: Hesiod, *Theogony*,

ed. by M. L. West, Oxford: Clarendon Press, 1966, p. 401–404. Dar žr. Detiénne, Marcel & Vernant, Jean–Pierre, *Les ruses de l'intelligence: la Metis des grecs,* Paris: Flammarion, 1974.) Kiek netikėta, kad Platonas filosofijos kilmę tiesiogiai sieja su senąja praktine išmintimi ir sumanumu. Vis dėlto gali būti, kad jis turi prieš akis ir orfiškąją kosmogoninę tradiciją. Jos teigimu, Metidės protingumas ir sumanumas įgalino Dzeusą suręsti dabartinį pasaulį (žr. Calame, Claude, „Figures of sexuality and initiatory transition in the Derveni Theogony and its commentary", in: *Studies on the Derveni Papyrus,* p. 73–74). „Išteklius", graikiškai *Poros,* kur kitur kaip Metidės-Išmonės sūnus neminimas, nors „Ištekliaus" sąvoka buvo įasmeninta jau VII a. pr. Kr. poeto Alkmano (sch. fr. 1, 14; fr. 5.2, col. ii, 19 Page). *Poros* pirmiausia reiškia „persikėlimo vietą, brastą"; taip pat – „kelią", „priemonę keliauti", o perkeltine prasme – „priemonę išeiti iš keblios padėties". Priešybė šioms prasmėms – *aporia* „užstrigimas kelyje" (plg. paaišk. 175a). Priemonėms galima priskirti bet kokius išteklius, tarp jų ir turtą. Vis dėlto Diotimos mito kontekste *Poros* versti „Pertekliumi" (Račkauskas) būtų per tiesmuka. *Poros* nėra priešinamas Eroto motinai Skurdybei kaip „Turtas" (plg. paaišk. 203b4), bet kaip ištekliai ar galimybės trūkstamą labą pasiekti (plg. Bonelli, *Socrate Sileno,* p. 56). Jei prisiminsime, kad *poros* prasminiame lauke dominuoja kelionės vandeniu atžvilgis, tai prisimintinos kitos su filosofavimu susijusios navigacinės metaforos (pvz., *Resp.* v, 453e, *Parm.* 137a), ypač „Faidono" (99d) „antrasis plaukimas". Tolesniame pasakojime gausu žodžių žaidimo, paremto Eroto tėvo vardu (*aporia* 203b; *porimos* 203d; *euporēsēi* 203e; *porizomenon* 203e; taip pat *euporein* 209b).

203b4: *Skurdybė* įasmeninta veikia Aristofano „Plute", pastatytame 388 m., keleri metai prieš spėjamą „Puotos" parašy-

mą. Šioje komedijoje kaip jos priešybė įvedamas Plutas (*Ploutos*) – Turtas.

203b6: *vyno mat dar nebuvo* – žinant, kad dievai vyno negeria (Hom. *Il.* v, 341), tai keistoka pastaba. Matyt, ją reikia suprasti kaip žaismingą užuominą į susirinkusiųjų, vyno turinčių apsčiai, situaciją.

203d: Čia aprašytas Erotas turi nemaža Sokrato bruožų: įprotį vaikščioti basam, kietą gyvenseną, nepaliaujamą pažinimo aistrą. „Žyniuoniu", „burtininku" Sokratą galima laikyti dėl jo galios pakerėti klausytojus, užkalbėti juos (215c; plg. *Phaed.* 77e; 78a; 114d; *Charm.* 155e–157a; *Meno* 80a). Apibūdinimas „nuostabus", gr. *deinos*, mus grąžina prie 198c5 (žr. paaišk.). „Sofistais" V a. pr. Kr. pavadinami poetai (tarp jų Homeras ir Hesiodas), rapsodai, taip pat pranašautojai ir žyniai, sofistu įvardijamas ir Prometėjas dėl jo slėpiningų galių (Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 24). Čia „sofistas", manding, sąmoningai vartojama tokia platesne prasme, kitaip negu 177b2 (žr. paaišk. *ad loc.*). Agatonas, vaizduodamas Erotą, atvaizdavo pats save. Sokrato kuriamas Eroto įvaizdis irgi tampa paties pasakotojo atspindžiu. Ar tai reiškia, kad Erotas tėra paranki kaukė, už kurios nesunkiai atspėjamas Agatonas arba Sokratas? O gal *Erotas* yra toks daugiaveidis, kad kiekvienas kalbėtojas jame gali atpažinti save ir *savo* geismą?

203e1–2: *nei nemirtingas, nei maruolis* – matyti, kad „nemarumas" ar „mirimas" vartojami metaforiškai. Pastraipos prasmė gan mįslinga. Rowe mano, kad čia kalbama apie filosofinės diskusijos pakilimus ir smukimus.

204a–b: *filosofas* pažodžiui reiškia „išminties mylėtoją". Verti-

me šis žodis aiškumo dėlei kur ne kur papildomas lietuvišku atitikmeniu. Antikiniai autoriai sampratos, kad vien dievybė yra išmintinga, o žmogus tik geidžia išminties (ši samprata dėstoma ir *Phaedr.* 278d), pradininku laiko Pitagorą (Heraclid. Pont. apud D. L. *Prooem.* 12; Diod. Sic. x, 10, 1). Sokratas tarsi aplinkkeliu grįžta prie pradinės ironiškos diskusijos su pobūvio šeimininku – katras iš tikro nesąs išminčius. Erotas-filosofas nėra išmintingas, jis tik *tarp* išminties ir neišmanymo, tad ir Sokrato negalima vadinti išmintingu. Agatono ironija šioje perspektyvoje atsigręžia prieš jį patį: jei Sokratas tikrai nėra išminčius, tai Agatonas, sakydamasis esąs ne išminčius, atskleidžia tiesą. Sokrato „neišmanymo", „neišminties" priešprieša Agatono techninei „išminčiai" gali būti sulyginta su „daimoniško žmogaus" ir „paprasto darbininko" priešprieša (203a6). Daimoniškasis žmogus, žinodamas nesąs išminčius, šia savirefleksijos galia iš esmės skiriasi nuo aplinkinių.

204c1–2: *sprendžiant iš tavo žodžių* – iš tiesų taip kalbėjo Agatonas (plg. paaišk. 199d1–2).

204d3–206a8: plėtojama argumentacija turi tokią struktūrą:

1) 204d3–7: to, kas gražu (*kala*), meilė (*erōs*) yra geismas turėti;
2) 204e1–2: „gražu" gali būti pakeista „gera";
3) 204e3–4: to, kas gera (*agatha*), meilė yra geismas turėti;
4) 204e5–295a4: turėti tai, kas gera, reiškia būti laimingam (*eudaimōn*);
5) 205a5–8: visi žmonės būtinai trokšta būti laimingi;
6) *ibid.*: šis visuotinis geismas yra meilė (*erōs*);
7) 205d1–206a8: *erōs* yra gėrio (*agathon*) geismas;
8) 206a9: kas turi gėrį, geidžia, kad gėris jam priklausytų amžinai;
9) 206a10–13: meilė yra troškimas amžinai turėti gėrį.

204e1–2: *vietoje „gražu" paėmęs „gera"* – šis pakeitimas parengtas 201c2: ir Agatonas, ir Sokratas sutaria, kad „kas gera, yra ir gražu".

205b8–c1: *visa, dėl ko iš nebūties kas nors pereina į būtį, yra kūryba* – plg. *Soph.* 219b–c. Šios aptarties nereikėtų painioti su krikščioniška kūrimo *ex nihilo* samprata, kurioje „niekas" suprantamas kaip absoliučios Dievo laisvės kurti prielaida.

gr. *poiēsis* reiškia „darymą", „kūrimą" plačiąja prasme, bet turi ir apibrėžtą „poezijos" reikšmę. Graikams poezija glaudžiai susijusi su muzikiniu atlikimu. Pavyzdys klausytojus ir skaitytoją verčia persvarstyti Agatono kalbą (196e–197a), kurioje jis nuo „mūziškosios" kūrybos netikėtai pereina prie gyvų būtybių veisimosi, taip kūrybos sąvoką paversdamas beribe.

205c–d: Verta pastebėti kontrastą tarp „yra" ir „vadinama": „visi amatų daiktai yra kūryba" *vs.* „eiliavimo dalis...vienintelė vadinama kūryba". Analogiškai meilė *yra* gero troškimas, bet tik viena jo rūšis *vadinama* „visumos" vardu „meilė". Dar žr. paaišk. 206b7–8.

205d3: *meilė galingoji...*– neidentifikuota citata.

205d4–5: *einančius... kitais keliais* – pelnymosi (*chrēmatismos*) keliu eina verslininkai, minimi įžanginėje dialogo dalyje (173c6); pomėgis („meilė"–*philia*) lavinti kūną (*philogymnastia*) iškeliamas Pausanijo kalboje (182b8), pagaliau „išminties meilė" (*philosophia*) toje pat kalboje įvardijama kaip mylinčiojo ir mylimojo santykių *conditio sine qua non* (184d1–2). „Filosofijos" kaip meilės kelio į gėrį atmetimas čia gali ste-binti: juk ką tik buvo pasakyta, kad Erotas yra filosofas (203e 204a).

205e1: *ieškantieji savo pusės* – aiški nuoroda į Aristofano kalbą, kaip vėliau pamini ir pats Aristofanas (212c).

205e5: *traukia ne tai, kas sava* – Diotima atmeta ankstesnių kalbėtojų samprotavimus apie tai, kad meilė yra panašaus ryšys su panašiu. Daug dėmesio šiam klausimui skiriama „Lisido“ dialoge (žr. paaišk. 174a10).

205e6: *nebent artimu ir nuosavu vadintum gėrį* – nuo gerų dalykų (*agatha*) peršokama prie gėrio (*agathon*) – plg. „Valstybę“ 507b. Šis peršokimas, niekaip negrindžiamas ir neaiškinamas, lieka nepastebėtas ne tik Diotimos / Sokrato klausytojų, bet ir „Puotos“ komentatorių (išskyrus daugiau filologinį Doverio komentarą, p. 144).

206b7–8: *gimdymas grožyje* – meilė kaip gėrio troškimas (plg. 206a10–13) ir meilė kaip troškimas gimdyti grožyje nėra vienas ir tas pat. Pastarasis yra atskiras gėrio troškimo atvejis, specifiškai ir vadintinas meile, kaip „poezija“ priimta vadinti ne bet kurią kūrybą, bet tik eilių ir muzikos kūrimą (žr. paaišk. 205b8)

206c4: *negali gimdyti bjaurume, – tik grožyje* – gr. ...*en de tō kalō*. „Prielinksnio *en* vartojimas šiame sakinyje patvirtina, kad Diotima dėmesį sutelkia į *vyro* lytinę patirtį, kadangi ‘gimdymas’ arba ejakuliacija ‘kame nors’ gali būti pritaikyta tik vyrui. ‘Kas nors’ paprastai esti moteris, todėl keistoka, kad Platonas būdvardžius ‘bjauru’, ‘gražu’ [=liet. vert. ‘bjaurume’, ‘grožyje’] vartoja *neutrum* forma... [T]ai suteikia svarstymui abstraktų pobūdį ir šitaip parengia pasukti nuo žmonių lytinių santykių prie visai kitos plotmės santykiavimo.“ (Pender, E. E., „Spiritual pregnancy...“, 1992, p. 75: bibl. 201d–212d). Žr. tolesnį paaišk.

206c5: *vyro ir moters sueitis yra gimdymas* – šiandienei akiai keista metaforos seka (nėštumas ankstesnis už sueitį, o sueitis lygi gimdymui) paaiškinama antikine samprata, kad tikrasis vaikų gimdytojas yra tėvas, ir jo sėkla, kuriai motina tik suteikia vietą augti, jau yra labai maži vaikai (žr. *Tim.* 91d: „geismas... pasėja į įsčias lyg į dirvą dėl savo mažumo nematomų ir neturinčių pavidalo būtybių, kurios, įgijusios aiškią išvaizdą ir [motinos] viduje maitintos, idant pasidarytų didelės, po to išvedamos į šviesą; šitaip ir užbaigiamas gyvos būtybės gimdymas [*zōōn apotelesōsi genesin*]“ – N. Kardelio vert.; dar plg., pvz., Anaxag. A 107 DK; Aesch. *Eum.* 657–661). Tad vyras iš tiesų kūne „nešiojasi vaisių“ – savo sėklą, o jos ejakuliacija heteroseksualioje sueityje ir yra gimdymas. 206b–e visur kalbama apie tokį vyro nėštumą ir gimdymą.

206d1–2: *Moira* – lemties deivė, *Eileitija* – gimdymo deivė, palengvinanti gimdymo skausmus. Jas atstoja Platono sugalvota deivė Grožybė – gr. *Kallonē.*

206d3–7: Kai kurie komentatoriai metaforišką šios pastraipos kalbą supranta perdėm tiesmukai, kaip vyro ir moters fiziologinių reakcijų aprašą (Dover, Gill). Rowe mano, kad labiau tikėtina, kad kalbama tik apie vyro ‘nėštumą’ ir ‘gimdymą’, ir kūnišką, ir dvasinį. Tačiau, pasak jo, „nepanašu, kad čia įmanoma kokia nors tvirta išvada“. Plg. *Phaedr.* 251b–d.

207e: Mirtingųjų būtybių tapatumas paradoksaliai išsaugomas kaitos dėka. Platonas „šiame kontekste tiesiogiai necituoja Herakleito, bet, manding, yra aišku, kad jis pakankamai giliai apmąsto Herakleito pažiūrų į išlikimą kintant implikacijas“ (Kahn, Charles, „Plato and Heraclitus“, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy,* 1, 1986, p.

250). Herakleitiškai aprašytas juslinis kaitos pasaulis vėliau bus papildytas parmenidišku amžinų pavidalų aprašu (žr. paaišk. 211a–b).

208a2: *nė žiniomis nesame tokie patys* – „žinios" čia atitinka gr. žodį *epistēmai* – žodžio *epistēmē* („žinojimas") daugiskaita. Atminties praradimas (išgėrus užmaršties upės Letės vandens) graikų mitologijoje yra tikras mirties bruožas. Diotima kalba, regis, apie kasdien patiriamą reiškinį – užmarštį (*lēthē*) dalykų, priklausančių „teisingos nuomonės" sričiai. Čia nutylėta kita užmarštis: tiesos, regėtos prieš žemiškąjį gimimą, užmarštis (plg. *Phaedr.* 248c, 250a; *Resp.* x, 621b).

208a3: *pratybos* – gr. *meletē;* plg. *Tht.* 153b–c. „Puotos" pasakotojas Apolodoras pačioje pradžioje sakosi esąs *ouk ameletētos* – „ne nepasirengęs/ne neįgudęs atsakyti, ko klausiamas". Tačiau pratybos tik „išsaugo žinojimą taip, kad atrodo (*dokein*), jog jis tebėra tas pats". Tad ir Apolodoro pasakojimas tik atrodo tas pat, kas ir gyvas Agatono svečių susitikimas. Patikėtas rašmenims jis pasiekia skaitytoją, kuriam skirtas „Faidre" (275a) užrašytas perspėjimas: rašmenys sielas pripildys užmaršties dėl *mnēmēs ameletēsia* – atminties nebelavinimo.

208b3–4: *mirtinga būtybė dalyvauja nemirtingume* – „Puotoje" niekur tiesiogiai nekalbama apie sielos nemirtingumą, ne taip, kaip „Faidone", „Menone" arba „Faidre". Tačiau „dievišku" (b1) „Valstybėje" vadinamas filosofas (*Resp.* vi, 500d1), o ir siela „turi didžiausią dalį to, kas dieviška" (*Phaedr.* 246d). Tai, kas sakoma apie mirtingo dalyvavimą nemirtingume, turi būti pritaikyta ir mirtingajai sielos daliai (plg. *Tim.* 69c). Panašiai apie nemirtingumą Platonas rašo „Įstatymuose" (iv, 721c). Atvirai kalbėti apie sielos nemirtingumą ar jos po-

mirtinį likimą, kaip, pvz., „Valstybėje", Sokratas neturi tinkamų klausytojų (plg. paaišk. 172a *in fine*).

208c1: *kaip tikri sofistai: neabejok* – Diotima atsako *eu isthi* – „neabejok"; tokį atsakymą vartoja sofistai *Euthd.* 274a; *Hp. mai.* 287c. Posakiu „tikras/tobulas sofistas" apibūdinamas Hadas „Kratilo" 403e. Abiem atvejais apibūdinimas yra kiek ironiškas.

208c–d: *jei pažvelgsi į žmonių garbėtrošką...* – grįžtama prie Faidro prakalbos (žr. 178d2 ir paaišk.). *Philotimia,* kaip ją supranta Faidras, yra nesuvokiama, beprasmė (*alogos*). Jo nuomone, tai tėra noras *pasirodyti* mylimojo akyse. Anot Diotimos, tai kur kas daugiau: garbės troškime, kaip ir palikuonių siekyje, glūdi pastanga garantuoti sau amžiną išlikimą. Individas išlieka tapatus sau laiko kaitoje gimdydamas ir palikdamas „nauja vietoj sena". *Šaunumas* (*aretē* – 208d5.7) išlieka nemarus bendruomenės atmintyje.

208c5–6: *amžiams nemariąją šlovę palikti* – nežinomo autoriaus hegzmetras. Žodžių junginys „nemarioji šlovė" (*kleos aphthiton*), žinomas ir iš Rig-Vedos (*śravas...aksitam* 1.9.7), priklauso bendram indoeuropietiškajam paveldui. Jis randamas VII a. pr. Kr. graikų poezijos nuotrupoje (DGE, No. 316) bei garsiuosiuose Achilo žodžiuose „Iliadoje" (ix, 412–415): „Jeigu čia liksiu toliau ir pulsiu Trojos tvirtovę, / Žus man grįžimo diena, bet paliks šlovė nemirtinga; / Jeigu sugrįšiu namo į mielą tėviškės šalį, / Žus man didinga šlovė, užtat ilgaamžis aš būsiu" (A. Dambrausko vert.). „[Š]is žodis *kleos* žymi 'šlovę', kurią herojus gauna specifiškai poezijos dėka" (Nagy, Gregory, *Greek Mythology and Poetics,* Ithaca and London: Cornell University Press, 1990, p. 136; apskritai apie šią frazę p. 122–142). Vicaire, Rowe mano, kad Sokratas gal tiesiog ironizuoja pakilią Agatono kalbėseną.

208d2–3: *Alkestidę* ir *Achilą* Faidras mini 179b5–d2 ir 179e1–180a7. *Admetas* – Alkestidės vyras.

208d4: *jūsiškis Kodras* – „jūsiškis", t. y. atėnietis. Kodras, mitinis Atikos karalius, iš kurio giminės motinos linija turėjo būti kilęs Platonas (D.L. iii, 1). Pasak padavimo, žinodamas, kad, pasak pranašystės, dorėnai užimsią Atėnus tik nenužudę karaliaus, atidavė savo gyvybę, kad išgelbėtų karalystę.

208e3–4: *labiau linksta į moteris* – t.y. ne į jaunuolius. Implikuojama, kad tie, kurie nėšti siela, linksta į jaunuolius, „kuriuose" gimdo sielos vaikus.

208e6: *visiems ateities laikams* – anot Brissono, citata iš nežinomo poetinio kūrinio.

209b1 *dieviškas žmogus* – kai kurie leidėjai (Parmentier, Burnet, Dover, taip pat „Oksfordo klasikinių tekstų" naujo leidimo rengėjai – pasak *AncPh* 19, 1999, p. 164) „dieviškas" – *theios* taiso į *ēitheos* – „nevedęs". Rankraščių ir Oksirincho papiruso tekstą palaiko Burnet, Vicaire, Sier, Rowe; minėtas taisymas remiasi tik prielaidomis, kaip Platonas turėjęs mąstyti.

209c2–4: *prisilietęs prie grožio...* – atrodo, Platonas ugdymui apibūdinti vartoja tyčia dviprasmę kalbą – originalo *haptomenos* (žr. 175c8 ir paaišk. 175c–d, 196e3) bei *homilōn* („prisilietęs" ir „bendraudamas") gali nusakyti ir lytinį bendravimą. Vieni vertėjai „lietimąsi" supranta kaip santykį su pačiu gražiu individu („beautiful young man" Pender, „le bel objet" Brisson, „persona bella" Zanatta), kiti – su grožiu kaip 'ugdytinio' ypatybe (Vicaire, Gill, Rowe, Reale). Jei tikslesnė pastaroji interpretacija, žodis „prisilietęs" mus grąžina

prie išminties perteikimo kaip nefizinio sąlyčio temos (plg. 175c–d ir 196e3 ir paaišk.).

209c7: *bendri jųdviejų vaikai* – kad Diotimai rūpi dalykai, toli pranokstantys homoerotinį dviejų individų santykį, aišku iš toliau pateiktų pavyzdžių. Primenami dvejopos fiksuotą pavidalą įgyjančios kūrybos (=rašymo?) iškiliausi atstovai: poetai ir įstatymų leidėjai. Antikinė tradicija nemini Homero bendravimo su kokiu nors *pais kalos*, paakinusio jį sukurti kad ir „Iliadą". Diotima nenurodo, koks tas grožis, 'kame' Homeras gimdo poemas arba Solonas įstatymus. Doveris teigia, kad tai galįs būti vien tik dorybingas būdas bendruomenių, kurioms Homeras giedojo arba Solonas davė įstatymus (p. 152). Pusiau juokais Sokratas „Gorgijuje" (481d–482b) Atėnų *dēmos* vadina Kaliklio mylimuoju.

209d5–8: *Likurgas* – pusiau legendinis Spartos įstatymų (*eunomia*) leidėjas (IX–VIII a. pr. Kr.). Seniausiame, Herodoto, pasakojime (i, 65–66) apie Likurgo veiklą jau minima versija, kad Spartos santvarką jam nurodžiusi Delfų pitija. Gal dėl to Platonas, nepaisydamas tuometinių Atėnų (ir spėjamai Diotimos, žr. paaišk. 193a2–3) priešiškumo Spartai, gali jo įstatymus vadinti „kone visos Graikijos gelbėtojais" (greičiausiai turimas galvoje Spartos vaidmuo Persų karuose). Likurgą Platonas giria ir kituose veikaluose (pvz. *Resp.* x, 599d).

Solono pagyrimas čia atsveria Likurgo pagyrimą. Solonas (VII–VI a. pr. Kr.), Platono motinos protėvis (D.L. iii, 1), davė atėniečiams teisę, pakeitusią griežtesnius Drakonto įstatymus. „Faidre" greta Likurgo ir Solono dar paminimas ir persas Darijas (258b).

209e3: *pagerbtas šventove* buvo, pvz., Likurgas (Herodotas i, 66, Plut. *Lyc.* 31).

209e5–210a1: *į šiuos meilės slėpinius tikriausiai ir tu, Sokratai galėtum būti įšventintas, bet į tobuluosius regėjimo slėpinius... nežinau, ar pajėgtum* – Diotima vartoja misterijų (turbūt eleusininių – Morgan, *Platonic Piety,* p. 98–99) sąvokas. „Įšventinti" (*myein*) Eleusino misterijose „nurodo veiksmą, atliekamą individų atžvilgiu, skirtingą nuo kolektyvinės šventės Eleusine, t. y. asmeninį pamokymą su ritualu" (Burkert, W., *Ancient Mystery Cults,* Cambridge Ma.: Harvard University Press, 1987, p. 153). „Tobulieji slėpiniai" (*teleia*), apima mitą (čia – apie Eroto kilmę) ir yra iniciacija griežtąja prasme, o aukštesnė pakopa – „regėjimo slėpiniai", (*epoptika*), kai inicijuotiesiems leidžiama stebėti šventus objektus (Diotimos kalboje „patį grožį"). Burkertas, Riedwego, 1987 tyrimo pagrindu, pateikia tokią Diotimos kalbos 201d–212c sandarą pagal misterijų pakopas: (1) *elenchos* (201d–203a) – apvalymas, (2) pamokymas ir mitas (203b–e) bei (3) *epoptika,* pradedant 210a. Sunku pasakyti, ar tikrai misterijų terminus Platonas vartoja labai preciziškai. Jei „tobulieji slėpiniai" apima Eroto kilmės mitą, tai neaišku, kas tie *meilės slėpiniai,* į kuriuos Sokratas galėtų būti įšventintas – neprieinami *teleia* ir *epoptika* minima kaip būsimi dalykai. Gal pastaruosius čia skirti vieną nuo kito nėra būtina. Brissonas, remdamasis Klemensu Aleksandriečiu ir Riedwego analize, siūlo savo versiją. Pasak Klemenso, „ne be pagrindo graikų misterijos prasideda apsivalymais (*ta katharsia*), kaip barbarų – maudyne. Po viso to esti mažosios misterijos, kurios turi teikti pamokymą ir parengti tam, kas turi būti paskui. Na, o didžiosios [misterijos įveda] į visa tai, kas nebėra mokslo dalykas, bet stebėjimo (*epopteuein*) ir daiktų prigimties aprėpimo protu" (*Strom.* xi, 70, 7–71, 2). Anot Brissono (p. 69–71), mažąsias misterijas – Sokratui prieinamas – atitinka pirma Diotimos kalbos dalis (201e8–209e4), o didžiąsias misterijas atitinka antra dalis (209e5–212a7), prisotinta „regėjimo, matymo" sąvokų.

į tobuluosius regėjimo slėpinius... nežinau, ar pajėgtum – Diotimos dvejonė gan dažnai interpretuojama kaip Platono sumanyta cezūra tarp 'istorinio' Sokrato ir paties Platono filosofijos: „Kadangi šios vizijos objektas yra aukščiausia *Idea*, Platonas akivaizdžiai nori pabrėžti, iki kur diskusija buvo sokratiška ir kiek toli ji eina už paties Sokrato“ (Jaeger, Werner, *Paidea*, t. II, p. 192). Kahnas šią skirtį supranta dar plačiau: „Platonas nori atkreipti dėmesį į distanciją, skiriančią šią naują [meilės] koncepciją nuo sokratiškojo eroso pristatymo visuose ankstesniuose rašiniuose, įskaitant ir jo paties. Šia prasme „Puota“ žymi sokratiškosios literatūros apie meilę ne tik viršūnę, bet ir pabaigą“ (Kahn, Ch. H., „Plato as a Soccratic“, *Studi Italiani di filologia classica* 10, 1992, p. 595. Jei tiesa, kad čia Diotimos lūpomis pats Platonas nori pateikti informaciją, skirtą filosofijos istorijos vadovėliui, jis tai daro gan arogantiška forma. Dialogo tekstui suprasti tokios prielaidos nereikia. Sokratas su Diotima kalbėjosi prieš keliolika metų, tuo laiku mąstęs panašiai, kaip dabar Agatonas. Sokratas darsyk ironiškai save sumenkina, ironiją nukreipdamas į puotos šeimininką (tam tikru laipsniu ir į jo svečius). „Mažieji slėpiniai“ liečia rasties sritį, ir nemirtingumas, kylantis iš įstatymų bei poezijos veikalų, „gimdomų grožyje“, negali prilygti tam, ką teikia filosofija (plg. Pender, p. 84).

210a4–212a7: sudėtingiausia dialogo dalis. Jos interpretacijų gausa negali atsispindėti glaustame komentare. Aiškiai matyti, kad Diotima kalba apie nuoseklų kilimą, sudarytą iš kelių pakopų. Šiam kopimui suprasti naudinga Moravcsiko (bibl. 209e), p. 286 siūloma schema. Joje išskiriami trys pakopų sluoksniai: *P* – proto (*reason*); *K* – kūrybos; *E* – eroto.
Tad mylėtojas:
E1 mylėdamas vieną kūną (210a7),
K1 jame gimdys gražias kalbas (210a7–8)

P1 ir supras, kad „bet kuriame kūne esantis grožis giminiškas kito kūno grožiui“ (210a8–b1),

P2 „ir jei siekiama išvaizdos grožio, kvaila visuose kūnuose esančio grožio nelaikyti vienu ir tuo pačiu“ (210b2–3);

E2 tai supratęs jis pradės mylėti visus gražius kūnus, o vienam jo meilė susilpnės (210b4–6),

E3 sielose esantį grožį vertins labiau, negu grožį, esantį kūnuose (210b6–c1),

K2 ir gimdys kalbas, kurios jaunuolius daro geresnius (210c1–3),

P3 bus priverstas išvysti darbuose ir įstatymuose esantį grožį (210c3–4),

P4 pamatęs, kad „jis visur tos pačios prigimties“ (210c4–5),

E4 nieku laikys kūnų grožį (210c5–6);

P5 o išvydęs mokslų grožį (210c6–7)

P6 nevergautų vienam, bet, įsižiūrėjęs plačią grožio jūrą (210c7–d4),

K3 gimdytų kilnias kalbas nepavydžioje filosofijoje (210d5–6),

P7 kol sustiprėjęs ir išaugęs galės išvysti grožio mokslą (210d6–e1).

Perėjimas nuo vienos pakopos į kitą Moravcsiko vadinamas „transkategoriniais žingsniais“ (p. 287); jis atliekamas tik Eroto (E) dėka.

Vienas sunkiausių klausimų – ar šį kelią reikia intepretuoti ekskliuzyviai (kylant aukštyn meilė žmonėms pakeičiama meile tiesai, pažinimui), ar atvirkščiai – inkliuzyviai (naujas pažinimo laipsnis atnaujina ir meilę žmonėms). Vlastos, 1969 (bibl. 201d–212b) ir Nussbaum, 1986 (bibl. 214a–222a) interpretavo kilimą ekskliuzyviai, o Price, *Love and Friendship*..., 1989 ir Gill, 1996 (bibl. 201d–212b) – inkliuzyviai. Reikia pripažinti, kad kiekvienoje pakopoje kalbama apie ugdymo santykį su „mylimuoju“, tačiau gali susidaryti įspūdis, kad pasiekęs patį grožį žmogus palieka visa, kas jam ir kitiems buvo brangu, ir atsideda vien dieviško grožio regėjimui. (Plg. paaišk. 212a4.)

210a6–7: *jei vedamasis vedamas...* – Diotima nepasako, kas turi būti „meilės kelio“ vadovas. Gill taikliai pastebi, kad „vadovas nėra įtrauktas į jokią erotinę partnerystę ir, regis, skatinamas vien noro pasidalyti su kitais jo atrastosios tiesos implikacijomis“ (Gill xxxiv). Tad šioje kelionėje reikia skirti dvejopą santykį: viena vertus, vadovo ir mylinčiojo, antra vertus, mylinčiojo ir mylimojo. Sunku pasakyti, ar vadovauti Diotimos nupasakotam kilimui gali vien tik asmuo, nukeliavęs tik tą patį meilės kelią. Greičiau į galvą ateina olos palyginimo (*Resp.* 514a–518b) filosofas, grįžęs pas kalinius oloje: kopimas laukan nėra nusakomas taip tiksliai kaip „Puotoje“, nors galima spėti, kad vienas iš kelių į tikrovę lauke yra dialektinis tyrimas, panašus į aprašytąjį „Faidre“ (265e–266c). Tai jis turėtų atskleisti sielos akims teisingumą, nuosaikumą ar panašių jusliškai nesuvokiamų dalykų pavidalus – „eidus“ (plg. *Phaedr.* 250b1–2). Neįvardytas vadovas pasirodo ir „Valstybėje“, joje – minėtoje olos istorijoje – daug ryškiau kalbama apie „prievartą“, kurios spiriamas vedamasis palieka olą ir išvysta „pačią šviesą“ (*Resp.* 515e) – „Puotoje“ šis prievartos motyvas išryškėja tik 210c4.

Diotimos kalba yra pasakojimas, girdimas ir suprantamas. Tai savotiška „meilės kelio“ topografija. Skaitytojas gali jį skaityti kaip kiekvieną kelionės aprašymą, jį įsiminti, mintyse, balsiai arba raštu atkartoti, geriau ar menkiau perprasti ir net įsivaizduoti kopiąs į meilės kalnyno viršūnę. Nuo „Puotos“ skaitytojų mažai skiriasi ir puotos klausytojai – jiems atstovaujantis (Diotimos) Sokratas vargu ar gali būti įšventintas į „tobuluosius bei regėjimo slėpinius“ (žr. paaišk. 209e5–210a1), bet tai jam netrukdo smalsiai išklausyti „kuo stropiausio“ išmintingosios svetimšalės pasakojimo. Pasakojimas yra smagu, bet neįpareigoja. Jis kelia pasigėrėjimą. „Pagyrimas“ (plg. 212c4) – štai, atrodytų, tinkamiausia puotautojų reakcija į Sokrato surengtas „žodžių vaišes“ (plg. *Phaedr.* 227b, *Tim.*

27b). Ne veltui vienas įžvalgus 'žydiškojo mąstymo' aiškintojas neseniai graikiškąjį–platoniškąjį pasakojimą įvertino itin griežtai: „Nei pasakotojas, nei jo klausytojai nepretenduoja į pasakojamų dalykų atitikimą tikrovei, nes jie puikiai suvokia, kad filosofinis pasakojimas yra viena, o tikrovė – visiškai kas kita" (Tomas Sodeika, „Martinas Buberis ir žydiškoji 'graikiško mąstymo' alternatyva", in: Buber, Martin, *Dialogo principas I: Aš ir Tu*, Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998, p. 19). Šie rašytojo žodžiai skirti „tikėtinam mitui" apie pasaulio rentimą „Timajuje", bet neabejotinai gali būti išplėsti visam Platono filosofiniam pasakojimui (plg. p. 27). Tai, kas pacituota, neabejotinai tinka nusakyti įdėmiųjų klausytojų – bent jau „Puotoje" – nuostatai, bet ar tai pritaikoma pasakotojui? Diotimos pasakojimas egzistuoja tik Sokrato / Aristodemo / Apolodoro pasakojime. Jį mums perduoda tekste nepasirodantis visų pasakojimų pasakotojas – Autorius. Jo ir (numanoma) veikėjų ironija skaitytojo atžvilgiu, įvairiai atskleidžiamos *logos* silpnumo (plg. *Ep.* vii, 342e) apraiškos liudija, kad 'Platonas' neabejoja nuotoliu tarp pasakojimo ir pasakojamosios tikrovės. Tačiau šis nuotolis kuriamas ne kaip galimybės gėrėtis sąlyga, bet kaip sąlyga tikram filosofavimui, kurio negali atstoti joks pasakojimas ar klausymasis. Tai, kaip kalba Sokrato perpasakojama Diotima, skiriasi nuo ankstesnių kalbėtojų. Ji, kitaip negu šie, kreipiasi ne į „auditoriją", kuri visada daugiau ar mažiau yra kalbėtojo vaizduotės padaras. Ji keliolika kartų kreipiasi į Sokratą vardu, vartoja daugiskaitą, jį kalbina. Ji stengiasi, kad Sokratas ne „įsijaustų" į jos patirtį (kaip „įsijaučiame" skaitydami romaną), o atsakingai drauge mąstytų ir atsivertų galimai patirčiai. Panašią reikšmę turi ir Diotimos ne kartą minimas kelionės vadovas. Jis reikalingas žinant, kad klausytis / skaityti nėra tas pat, kas patirti. Gėrėtis dailiu kelionės ap-rašymu ar per-rašyti jį kitiems visiškai kas kita, negu pačiam keliauti. Keliaudamas žemės paviršiu-

mi, savo padėties kitimą galiu susekti pagal kintančius aplinkos vaizdus. Keliaudamas vidiniu keliu galiu nesunkiai apsigauti: sekdamas (ir subjekto, ir objekto prasme) pasakojimą apie kelionę, pats pasijusti keliauninku. „Vadovo", ne taip, kaip mano pa-si-jutimo, negalima iki galo sutalpinti į pasakojimą, nes vadovas žino jį dar nepasektą. Greičiau jis yra „tarp" pasakojimo ir tikrovės. Paradoksaliai pačiu savo išoriškumu jis garantuoja savo vedamajam vidinės patirties autentiškumą. Septintajame Platono laiške aprašyta filosofinė *synousia* turėtų pateikti idealų vadovo-vedamojo santykio modelį: „Štai ką iš tiesų turiu pasakyti apie visus, kurie jau parašė, ar dar parašys, ir kurie teigia žiną apie tuos dalykus, kurių aš mokau, kadangi jie ar manęs, ar kitų pasiklausę, ar patys atradę: mano nuomone, jie apie šį reikalą nieko nesupranta. Tad ir mano nėra apie tuos reikalus jokio užrašo ir niekada nebus: tai, kitaip negu kiti mokslai, niekaip negali būti išsakyta, bet, nuolat būnant kartu ir kartu gyvenant vardan paties dalyko, staiga (*exaiphnēs*), kaip šviesa, suspindusi nuo užsidegusios liepsnos, atsiradusi sieloje jau pati save maitina... Šių dalykų, taip pat kas yra visos būties melas ir tiesa, kaip pradžioje sakiau, reikia nuolat užsiiminėjant ilgai mokytis kartu. Vargais negalais, nuolat būnant jais užsiėmus bei juos lyginant – vardus ir nusakymus, regesius ir pojūčius – jei tiriama geranoriškai nusiteikus bei be pavydo klausinėjama ir atsakinėjama, gali protas bei suvokimas nušvisti taip, kaip tik yra įmanoma žmogui" (341c, 344b; Kristupo Saboliaus vert.).

210b: galima sutikti su norinčiais manyti, kad „tolesnės formuluotės leidžia mylinčiuoju laikyti ir vyrą, ir moterį" (Sayre, Kenneth M., *Plato's Literary Garden: how to read a Platonic dialogue,* Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1995, p. 116). Deja, iš to negalima daryti išvados, kad „kai pradinė fizinio patrauklumo fazė jau peržengta, Dio-

timos nurodomas kopimas neturi nieko bendra su inicijuojamojo lytimi". Kontekstas liudija atvirkščiai. „Teisinga meilė berniukams" (*orthōs paiderastia* 211b5–6, plg. paaišk.) neatsiejama nuo filosofinio kilimo kelio. Tačiau reikia pastebėti ir kitą reikalo pusę: Diotima niekur nekalba apie mylimojo pareigą lytiškai „tenkinti" mylintįjį (plg. atvirus Pausanijo samprotavimus 183d–185a ir paaišk. 182a3). Tradicinis mylinčiojo ir mylimojo santykis keičiamas filosofiniu mokytojo-mokinio santykiu, apimančiu ir politinį ugdymą.

210c5–6: *jis visur tos pačios prigimties* – svarbią frazę *pan auto autō syggenes estin* vertėjai supranta kiek skirtingai: „visa tai yra sau pačiam giminingа" (Račkauskas), „all of this is mutually related" (Rowe), „esso é sempre tutto quanto congenere a se stesso" (Reale), „elle [la beauté] est toujours semblable a elle-meme" (Vicaire, Brisson). Greičiausiai čia kalbama apie įstatymuose esančio grožio ir sielose esančio grožio bendrumą (apie politinės bendrijos ir sielos analogiją žr. *Resp.* ii, 386e ir t., iv, 435e ir t., viii, 544d ir t.).

210d2–3: *vergiškai prisirišęs* – Pausanijo išdėstyta vergo-pono dichotomija netenka galios, kai išnyksta prisirišimas prie „kieno nors" grožio. „Grožio jūra", būdama „niekieno", negali tapti mainų objektu, taip ir griūva visa mainais paremta meilės santykių pusiausvyra (žr. paaišk. 184c–e). Vergišką prisirišimą prie Sokrato išpažins atėjęs Alkibiadas (219e4–5).

210d6: *nepavydžioje išminties meilėje...* – gr. žodis *aphthonos* reiškia „neturintį *phthonos*=pavydo" (Brisson, Luc, „La notion philosophique de *phthonos* chez Platon", in: *La Jalousie*, Colloque de Cerisy, sous la direction de Frédéric Monneyron, Paris: L'Harmattan, 1996, p. 13–34; Gregory, Levin, 1988: bibl. 210d6). Šis žodis gali reikšti ir „beribę" [meilę] (Dover); taip

jį suprantant būtų pratęsta „plačios grožio jūros" metafora. Vis dėlto 213d, 222e–223a kontekstas (Alkibiado pavyduliavimas) pakankamai įprasmina vertimą „nepavydi". Tikras filosofas dosniai dalijasi tuo, ką turi, nereikalaudamas nieko mainais (plg. paaišk. 210d2–3). „Faidre" *phthonos* yra svetimas dievų būriui, todėl kiekviena „norinti ir įstengianti" siela gali sekti įkandin dievų ir išvysti „iš tiesų būvančią" esybę (247a.c; plg. 253b).

gimdytų... išminties meilėje – gr. *tiktēi... en philosophiai.* Filosofija čia tampa patneriu, „kame" gimdoma. Ši gan neįprasta mintis Platono raštuose nėra be analogijų. „Gorgijuje" (481d–482a) Sokratas sakosi esąs Alkibiado ir filosofijos mylėtojas. „Valstybėje" filosofija prilyginama moteriai, kurią vedęs netikęs jaunikis gimdo „menkučius, silpnus palikuonis" – sofizmus (vi, 495e–496b).

210e4: *staiga* – pasakymas, kad pats grožis išvystamas staiga (*exaiphnēs*), nurodo, kad ši patirtis nėra tiesiogiai ir būtinai plaukianti iš „paeiliui bei teisingai" (e3) nueito kelio, bet drauge su juo yra susijusi (apie „akimirką" kaip tarpinę tarp rimties ir judėjimo žr. *Parm.* 156d–e). Analogiška filosofinės patirties samprata dėstoma ir *Ep.* vii, 341c–d: ten irgi kalbama apie ilgo kantraus bendro darbo ir staigaus, „tarsi nuo pašokusios kibirkšties" (341c; T. Aleknienės vert.) atsiradusio rezultato priešpriešą / jungtį. Atsižvelgiant į „Faidre" taip įtaigiai nupasakotą „atsiminimo" (*anamnēsis*) patirtį, galima šį „staiga" aiškinti kaip atminties blyksnį, grąžinantį į „uždanges", regėtas dar iki kūniškojo mūsų būvio, nors „Puotoje" nutylimas ir sielos nemarumas, ir anamnezė (plg. paaišk. 172a6–b1 *ad finem*).

211a–b: savo kalboje įvardyti „pačiam grožiui" Diotima nevartoja įprastinių Platono filosofijoje terminologizuotų *eidos* ar *idea.* (Tradiciškai į lietuvių k. abu žodžiai buvo verčiami

kaip „idėja". Šiame vertime, taip pat Tatjanos Alekniienės „Faidono" ir Manto Adomėno „Kratilo" vertimuose – „pavidalas". Diskusiją dėl *eidos / idea* perteikimo lietuviškai žr.: Adomėnas, M., [Rec. „Timajo" ir „Kritijo" vertimui], *Naujasis Židinys-Aidai 7–8*, 1996, p. 516–517; Aleknienė, T., Platono *Faidono* komentare, p. 170–171; Kardelis, N., „Ironija, nemarumas ir naujas 'Faidono' vertimas", *Knygų aidai* 3, 1999, p. 11–14.) Kaip specialios filosofinės sąvokos „Puotoje" šie graikiški žodžiai iš viso nevartojami. Jie čia turi „išvaizdos", „išorinio pavidalo" prasmę. Galima spėti, kad, ne taip kaip „Faidone", Sokratas „Puotoje", kreipdamasis ne į filosofus, vengia tokių specialių terminų ir stengiasi kalbėti kuo įprasčiau. Grožio pavidalas apibūdinamas jį supriešinant su gražiais daiktais: jis nekinta (taigi yra amžinas); jame nėra juslinę tikrovę struktūruojančių priešybių porų; jam svetimas reliatyvumas – buvimas vienu atžvilgiu vienokiu, kitu – kitokiu; jis nėra imanentiškas jokiam juslinio pasaulio daiktui, nors kiekvienas gražus daiktas dalyvauja jame; galų gale jis nepriklauso nuo subjektyvaus stebėtojo vertinimo.

Esama neabejotinų paralelių tarp grožio pavidalo nusakymo Diotimos kalboje ir Parmenido būties atributų išdėstymo B8DK: plg. 211a1 ir B8. 3; 211a1–2 ir B8. 7; 211a2–4 ir B8. 22, B8. 44–45 ir kt. Herakleitas ir Parmenidas „Puotoje", taikliu Kahno pasakymu, „išsiskirdami susieina" (plg. Herakleito citatą 187a4). Pavidalo amžinos būties sampratą Diotima formuluoja turėdama prieš akis nuolat kintančią mariąją sritį, kurią struktūruoja priešybės (plg. Kahn, Charles, „Plato and Heraclitus", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy,* 1, 1986, p. 250).

211a2: *grožis... ne vienaip gražus, o kitaip bjaurus* (žr. 210e5–211a2) gali atrodyti logiškai įtartinas. Susiduriame su para-

doksu: pats Grožis (grožio pavidalas – A), idant būtų toksai, turi būti gražus. Šitaip jį tenka pripažinti dar vienu daiktu šalia kitų, turinčių grožio savybę, taigi ir dalyvaujantį Grožyje. Tad reikia įvesti grožio pavidalą (A'), kuris apimtų ir ankstesnį grožio pavidalą (A), ir pastarajame dalyvaujančius gražius daiktus. Tačiau ir A' turi būti gražus... Vis dėlto pavidalas turi būti vienas, taigi tenka pripažinti, kad ji pats yra savo atvejis. (Platonas šį paradoksą svarsto „Parmenide".) Gregory Vlastos prieš pusšimtį metų (*Phil. Rev.* 63, 1954, p. 231–63) šį paradoksą pavadino pavidalų autopredikacija (plačiau: Malcolm, J., *Plato on self-predication of forms. Early and middle dialogues*, Oxford: Clarendon Press, 1991). Vis dėlto loginės analizės mėgėjams galima prikišti, kad jų svarstymas jau remiasi prielaida, jog Grožis (ar koks kitas pavidalas) yra kaip vienas iš pasaulio daiktų, ir jam aprašyti pakanka mūsų kalbos. Logo silpnumas čia pasireiškia kaip maža kur. Kasdienės kalbos pinkles galima praardyti plėtojant apofatinį aptarimą, kurio užuomazga randama pačiame „Puotos" tekste („ne-atsirandantis", „ne-nykstantis"...). Grožio pavidalui reikėtų paneigti grožio savybės turėjimą: jis yra absoliuti tos savybės priežastis, todėl „gražiu" jį galima laikyti tik ta prasme, kad daiktuose atpažįstame jo apraiškas. Antra vertus, jame negalima skirti to, ką vėlesnė filosofija pavadino „substancija" ir „akcidentu", arba „dalyvaujančiojo" ir to, „kame dalyvaujama" (ši sprendimo kryptis brėžiama Dioniso Areopagiečio *de Div. nom.* 4, 7)

211b2: ***pats savaime, amžinai savyje vienalytis*** – gr.: ***auto kath' auto meth' autou monoeides aei on.*** Dėl šios frazės prasmės tyrinėtojai smarkiai nesutaria. „Vienalytis", arba vieno pavidalo, Grožis yra tikriausiai todėl, kad jis neturi kaskart vis kito pavidalo (*eidos*), t. y. nėra vienu atveju veidas, kitu – kalba ir t. t. Žodžiai ***auto kath' auto*** aiškinami priklausomai nuo to, kaip tyrinėtojas supranta pavidalų santykį su daiktais. Jeigu

manoma Platoną tikėjus, kad pavidalai esti daiktuose kaip savo konkrečiuose atvejuose, tai *auto kath' auto* turi reikšti, jog grožis yra tapatus sau visais atskirais atvejais ir nėra tų atvejų kaip nors sąlygojamas (žr. Perl, Eric D., „The presence of the paradigm: Immanence and transcendence in Plato's theory of forms", *Review of Methaphysics* 53, 1999, p. 339–362, ypač 345). Egzistuoja ir priešinga pozicija (žr. Disse, Jörg, „Platons Ideenlehre als Methaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie", *Philosophisches Jahrbuch* 105, 1998, p. 267–282): sakoma, kad Platonas nubrėžęs radikalią ontologinę perskyrą tarp pavidalų pasaulio ir juslinio pasaulio, „kas vienprasmiškai paaiškėja iš 'Timajo', 'Puotos' ir 'Parmenido'" (p. 269). Tokiu atveju *auto kath' auto* tegali reikšti visišką ontologinį pavidalų atsajumą nuo juslinio pasaulio (p. 271).

211b2: *dalyvauja* – gražių daiktų santykis su grožiu čia nusakomas „dalyvavimo" (*metechein*) metafora. Arsitotelis ir platonikai šį veiksmažodį pavertė techniniu terminu įvardyti ontologiniam daiktų priklausomumui nuo pavidalų (eidų). Kituose dialoguose vartojami ir sinonimiški žodžiai *metalambanein* (*Phaed.* 102b2; *Parm.* 129a3ss.), *koinōnia* (*Resp.* 100d4). Plačiau „dalyvavimo" problematika svarstoma „Parmenide" (129ss). Diotima 212a4 pavartoja ir kitą metaforą – pamėklės (atvaizdo, panašybės), atvaizduojančios tikrovę. Ji plačiau vartojama „Valstybėje", „Faidre", „Timajuje".

211b6: *per teisingą meilę berniukams* – čia Diotimos samprotavimai apibendrinami pakankamai aiškiai: moteris išskiriama iš filosofinio ugdymo ir kaip subjektas, ir kaip objektas. Besąlygiškai patikėjus Diotimos žodžiais, nebežinia, ką manyti apie jos pačios misiją: kaip moteris, ji neturėtų gimdyti „jaunuolius geresnius darysiančių kalbų" (plg. 110c3). Tačiau tai, ko

ji moko Sokratą, ir yra tokios rūšies kalbos. Negana to, ji leidžia suprasti esanti pranašesnė už Sokratą (ir jo klausytojus – plg. paaišk. 209e5–210a1), kuris vargu ar gali būti įšvęstas į slėpinius. Šią prieštarą lengviau pastebėti feministinės ideologijos krimsteltiems tyrinėtojams, tačiau jie linkę ją panaikinti, pabrėždami tariamą Platono mizoginiją. Pavyzdžiui, nesunku pareikšti, kad, anot Platono, „nė vienas filosofas negali būti moteris", o Diotima „biologiškai tebėra moteris ir, tomis sąlygomis, kuriomis kilimas į pažinimą yra apibrėžtas, ji neturi priemonių kilti" (Buchan, Morag, *Women in Plato's Political Theory*, Houndmills–London: Macmillan Press, 1999, p. 69, 133) – ir paradoksas daugmaž išspręstas. Diotima negalinti būti keliautojo vadovė, o ką ji šnekanti, tesą paprastas pasakojimas vyrams: „ji išaiškina, kad tai kelias, kuriuo jis [Sokratas] turi eiti vienas. Diotima tik nurodo kelią. Ji sako Sokratui, kad ji tiesiog papasakos jam apie kelią ir kad jis turi stengtis juo eiti" (*ibid.*, p. 133). Išmintingosios moters pranašumą Platonas tematąs vieną: ji suvokianti moterų padermės menkumą palyginti su vyrais, ir „tikrojo pažinimo galų gale maskulininę prigimtį" (*ibid.*, p. 134). Cituojamasis autorius apdairiai nenurodo jokių konkrečių „Puotos" vietų savo teiginiams paremti. Galima spėti, kad turima galvoje 210a3–4, tačiau Diotimos mintis čia visai kita: Sokratas netinkamas įšventimui į didžiąsias misterijas, gali paklausyti pasakojimo apie jas ir pasakojimą sekti, kiek pajėgs. Čia nieko nekalbama nei apie Sokrato kelionę vienatvėje, nei apie Diotimos nepajėgumą eiti jai žinomu keliu. Beje, skaitytoja(s) turbūt jau pastebėjo, kad kaip Diotima neturėtų būti mokytoja, taip ir Sokratas – mokinys. Jis tikrai neprimena gražuolio *erōmenos* – akstino kilti iki paties grožio. Šie nenuoseklumai pernelyg ryškūs, kad būtų ignoruojami, kaip daro daugelis „Puotą" skaitančių 'filosofiškai'. Galima manyti, kad (Sokrato) Diotima kalba taip, kaip norėtų girdėti jos klausytojai, lyg ir priimdama jų

vertybes – ne tik jų lytinę preferenciją (pirmiausia Pausanijo ir Agatono), bet ir jų pilietinio gyvenimo, kuriame nėra vietos kitai lyčiai, sampratą. Bet iš tiesų ji sako, kad nesvarbu, kuo pradėsime: jei norime paaiškinti aistrą, valdančią žmogaus gyvenimą, turime lytinį potraukį, šlovės ir įsiamžinimo geismą, veržimąsi prie (ne tik fizinio) grožio interpretuoti kaip nuorodas į esminę žmogaus galimybę regėti „patį grožį". Diotima žino kelią, kurį nupasakoja, bet neturi tuo keliu eiti: būdama moteris ji neįtraukta į abejotinos „panašaus-panašaus" ar „panašaus-nepanašaus" ontologinės dilemos sprendimą, ir, tiesiai žvelgdama į „patį dievišką vienalytį grožį" (211e3–4), tampa kitokio gimdymo, negu griežtai vyriškas, pavyzdžiu. Jau dialogo pradžioje tarsi netyčia išsprūdęs pasakymas *patēr tou logou* (žr. paaišk. 177d5) nebeturi besąlygiškos galios: Maksimas Tyrietis, II a. po Kr. platonikas, Diotimą ryžosi pavadinti *hē tou logou mētēr* (xviii, 7).

211b7: *bemaž paliečia tikslą* – plg. paaišk. 212a

211c: Pateikiama 210a–211b santrauka. Vietoj *epistēmai* (210c–e) vartojama *mathēmata* – vėlesne prasme tai reiškia „matematikos mokslus", bet čia šios specializuotos prasmės dar nėra.

211d–e: Diotima aiškiai pasako, kad tikrasis meilės tikslas nėra toks, kokį vaizduojasi Agatono svečiai (plg., be kita ko, kaip atmetama Aristofano mintis 211d5–7). Žmogus yra nuolat tampanti ir stokojanti būtybė, todėl jis negali įgyti pastovumo / amžinumo ir patenkinti stokos besirandančių ir žūvančių daiktų dėka. Pamatęs gryną grožį, žmogus atranda tikrą mylimąjį (plg. ir „Lisido" *prōton philon*), su kuriuo būdamas jis nebestokoja. „Filebe" Sokratas daiktus suskirsto į esančius pačius savaime (*auto kath' auto;* plg. paaišk. 211b2) ir į nuolat stokojančius kito (*Phil.* 53d3–4), atitinkamai į būtį ir į radi-

mąsi. Perskyros nesuprantančiam klausytojui pasiūloma tiksli analogija (53d9–11): tai toks pat santykis kaip gražių ir taurių jaunuolių (*paidika kala kai agatha*) ir jų mylėtojų (*erastai*). Netenkančiam kantrybės pašnekovui dar kartą paaiškinama: kai kas visuomet yra kitos būtybės dėlei, o kai kas yra tai, ko dėka randasi tai, kas randasi (plg. 53e4–7). (Tekstologijos klausimai: Bury, R. G. *The Philebus of Plato*, Cambridge: University Press, 1897 *ad loc.*; komentaras: Platon, *Philebos*, Übers. u. Kommentar von D. Frede, Goetinngen: Vandenhoeck & Ruprecht (Platon, *Werke*, Bd. III 2), 1997, p. 309–313: „Protarchas [Sokrato pašnekovas] nežino 'Puotos' turinio".) Sokratas pabrėžia kalbąs žaismingai (*ereschēlei*), tačiau analogija su Diotimos mokslu nekelia abejonių. Šis rimtumo ir žaismingumo mišinys gali pridengti vieną radikalią Diotimos inovaciją: tradicinė graikų erotika (tiesą sakant, nesvarbu, ar hetero- ar homo-) rėmėsi partnerių nelygybe, vienas buvo aktyvus, dominuojantis (mylintysis), kitas – pasyvus, dominuojamas (mylimasis). Pasak Faidro, „mylintysis dieviškesnis už mylimąjį" (180b4). Tačiau šis santykis apverčiamas ir būtent mylimasis tampa dieviškojo amžino grožio ir būties įvaizdžiu. Mylėtojas egzistuoja tik meilės objekto „dėka". Diotima parodė, kad daimonas Erotas yra mylintysis, nuolat ieškantis dieviško mylimojo – grožio ir gėrio. „Olos alegorija" mus skatina įsivaizduoti, kaip tradicinis dominuojančiojo–dominuojamojo santykis keičiamas pagal tą patirtį, kurią suteikė kilimas Diotimos nusakytu keliu. (Čia tenka palikti iki galo neaptartą klausimą dėl gėrio ir grožio santykio, bet komentaro žanras neleidžia to padaryti.)

211d2–3: *verta gyventi* – analogiškas posakis, bet kitokiame kontekste, randamas „Sokrato apologijoje" 38a, plg. 28e.

212a3: *regėdamas grožį tuo, kuo jis regimas* – čia ir a1 Platonas

kalba labai glaustai, greičiau tai tik užuomina apie juslių netinkamumą grožiui savaime regėti; plg. „Faidoną“: „Na, ir teko tau kada nors savo akimis ką nors tokio [t.y. „gražu“ ir „gera“] matyti? – Niekados [...] Kiekvieną esybę [žmogus] imtųsi medžioti gryną pačią savaime, pasitelkęs vien gryną mąstymą savaime, neįpainiodamas į jo veiklą regos, ir jokios kitokios juslės neįtraukdamas į galvojimą“ (65d–e)

212a4: *galės gimdyti ne dorybės pamėkles* – gr. *eidola aretēs*. Geriausiai žinomi *eidola* – mirusiųjų šešėlinės panašybės, neturinčios tikros būties, todėl nesugriebiamos. (Čia galbūt pasitelkiama aliuzija į Helenės istoriją – Trojon buvusi atgabenta ne ji pati, o tik jos *eidolon* (Eur. *Hel.* 27–36; plg. *Resp.* 586c1–3). Didžiųjų poetų ir įstatymdavių darbai gali būti pripažinti tokiomis pamėklėmis – tik tikrovės panašybėmis. Tad malonūs Diotimos žodžiai apie Homerą ar Likurgą atėjus laikui išvirsta į jų kritiką. Poetų kūrybos kaip „atvaizdo atvaizdo“ išsamesnė kritika pateikta „Valstybėje“, įstatymų rašymas poezijos kūrimui prilygintas „Faidre“ 278c.

Tikra dorybė gimdoma ne kito žmogaus ar dalyko grožyje, bet tik Grožyje pačiame savaime. Dar kartą kyla klausimas, koks „mylinčiojo“ ryšys su kitu žmogumi. Atrodo, kad paskutinėse pakopose meilę žmogui pakeičia meilė abstraktiems dalykams – išminčiai ir grožio pavidalui. Tačiau reikia matyti ir kitą reikalo pusę – tai, ką regi ir liečia mylintysis, nėra abstrakcija. Tai toks pilnatvės išgyvenimas, kurio negali duoti žmonių santykiai. Kritika „iš šalies“ čia būtų neteisėta, nes ji nesiremia analogiška patirtimi. Galų gale, tai, ką mylintysis, galima sakyti, neišvengiamai gimdo savo Mylimajame –„dorybė“ – nėra egocentrinis dalykas, *ex definitione* ji siejasi su kitais žmonėmis ir jiems tarnauja. Šia prasme išminties ar paties grožio, gėrio... meilė nepanaikina ryšio su paskirais

žmonėmis ir žmonių bendruomene, negana to, ji yra vaisingesnė dorybe negu įprastinė individų meilė.

212a5: *lies ne pamėklę, o tikrovę* – priešprieša „atvaizdas / tikrovė" išreiškia juslinio pasaulio santykį su pavidalų sritimi. „Pamėklė" (atvaizdas) buvo tik regima, bet nesugriebiama, dabar regėjimas pakeičiamas lytėjimu, kaip aukštesniu tikrovės patirties pavidalu. Įvairiose dialogo vietose iškylantis „lietimo(si)" motyvas čia pasiekia kulminaciją ir aiškumą. Meilės kelias veda į sąlytį su tokiu tikslu ir duoda tokių vaisių, apie kokius niekas iš svečių nė nemanė.

212a7: *nemirtingas* – „Puotoje" nekalbama apie sielos „substancinį" nemirtingumą, tačiau „Faidono" mintys gerai dera prie Diotimos samprotavimų: yra dvi būtybių rūšys – neregimos ir regimos. „Neregima rūšis visada tapati, o regima – niekada" (79a). Regimoji būtybė yra kūnas, kurio netapatumas „Puotoje" taip raiškiai nusakomas. Kai siela, atsisakiusi juslinio tyrimo, „imasi tyrinėti pati savaime, tada nueina pas tai, kas tyra, amžina, nemirtinga ir vienoda... Prisilietusi prie tokių esybių, ji ir pati nustoja klaidžioti, ir visada vienoda bei tapati lieka šalia jų" (*Phaed.* 79d). Tad „Faidone" siela vaizduojama kaip nemirtinga iš prigimties, kaip tokia ir giminiška amžinosioms esybėms, o Diotima labiau išryškina „dinaminį"nemirtingumo aspektą: stebėdama ir liesdama tai kas amžina, siela savo veikimu rodo esanti nemirtinga.

212c5: *Aristofanas mėgino kažką pasakyti* – Sokrato kuriama iliuzija išsisklaido, jokios Diotimos nebuvo. Tai Sokratas turi kvočiamas atsakinėti ir „duoti ataskaitą". Tačiau autoriaus valia Aristofanas nutildomas. Gal taip skaitytojai provokuojami patys nuspręsti, kiek pagrįsta Aristofano kalbos kritika, ir pamėginti Diotimos mokslą įvertinti iš tos kalbos perspektyvos.

212c *staiga... suaidėjo... durys* – rimtą, gal net kiek patetišką baigiamųjų Diotimos / Sokrato žodžių sukurtą nuotaiką suardo staiga (*exaiphnēs*) pasigirdęs girtutėlio Alkibiado beldimas. Tas „staiga" atrodo kaip grožio apsireiškimo taip pat „staiga" (210e4 ir paaišk.) parodija. Dar vienas „staiga" nuskambės, kai Alkibiadas, pobūvyje pastebėjęs Sokratą, pasiskųs: „staiga pasirodai ten, kur mažiausiai tikėdavausi tave būsiant" (213c1).

212c8: *pasigirdo ir aulininkė* – pažodžiui „aulininkės balsas (*phōnē*)". Komentatoriai nesutaria, ar kalbama apie merginos balsą, ar apie instrumento garsą. Dėl nuoseklumo tikėtinesnė, regis, antra prielaida: pasakotojas pirma iš už durų išgirdo aulo garsą, o tik paskui pamatė merginą. Tačiau vargu ar čia esama dilemos. Wilsonas, turėdamas galvoje tradicinį antikai „balso" ir „žodžio" supriešinimą, pastebi, kad „aulininkė kaip tokia yra grynas kūnas, be jokio *logos*; kitaip sakant, ji yra ne savo pačios balsų (*phōnai*) perdavėja" (Wilson, Peter, „The *aulos* in Athens", in: *Performance Culture and Athenian Democracy*, ed. by S. Goldhill and R. Osborne, Cambridge: University Press, 1999, p. 58–95; cit. p. 84). Aulininkė turi balsą, kaip ir gyvuliai, bet tas balsas – ne jos kalba, o instrumento garsai. Aulo garsas graikiškai apibūdinamas kaip *bromos* (lot. „raucus") – šiurkštus, neskaidrus (Paterlini, Mariata, „Annotazioni in margine all' *aulos*", *Rivista di cultura classica e medioevale* 42, 2000, p. 170–173).

Alkibiado atvykimo scena remiasi kontrastu tarp iš lauko sklindančio neartikuliuoto triukšmo ir pokalbio atmosferos pobūvio menėje, iš kurios, norėdami „pabendrauti kalbomis" (paaišk. 176e6–8), vyrai aulininkę išsiuntė iškart po maldos. Kontrastą paryškina ir sąskambis *aulion thyran... aulētridos phōnēn* („lauko durys... aulininkės balsas"), taip pat d5.9, aulo balsą sąmojingai susiejantis su išore, iš kurios jis atsklinda.

Po šio susitikimo su Sokratu bus ir Alkibiadui, ir Atėnams reikšmingų įvykių. Dialoge jie tiesiogiai neminimi, bet atėniečiai Platono skaitytojai negalėjo jų neprisiminti: Alkibiadas propaguos ekspediciją į Siciliją, kuri baigsis žlugimu. Jis su draugais bus apkaltintas Eleusino misterijų išniekinimu ir hermų daužymu, galų gale pabėgs iš Atėnų ir susidės su jų priešais – Sparta ir persais. (Apie šias bylas žr.: Furley, William D., *Andokides and the Herms: A Study of Crisis in fifth century Athenian Religion,* London: Institute of Classical Study (BICS Supplement 65), 1996.) Kai kurie tyrinėtojai (ypač iškalbiai – Martha Nussbaum) Alkibiado šnekas apie statulas ir misterijų užuominas aiškina kaip nuorodą į aukščiau minėtus įvykius. Šių įvykių šviesoje visą Alkibiado epizodą norint galima suprasti kaip mėginimą pateisinti Sokratą ir atriboti jį nuo netikusio mokinio.

212e1: *gebenė ir žibuoklės* – atitinkamai su Dionisu ir Afrodite siejami augalai. Alkibiadas, apsvaigęs nuo vyno, pasipuošęs gebene, atrodo kaip Dionisas, kurio teismo šaukėsi Agatonas (paaišk. 175e9).

213a1: *kalbu tiesą* – netrukus paaiškės, kad Alkibiadas prišnekėjo dalykų, kuriuos mielai pasakytų apie Sokratą. O gal jis kiek šaiposi iš save labai vertinančio Agatono?

213b2: *kad... galėtų atsisėsti* – taip viduramžių nuorašuose; papiruso tekste: „jį pamatęs“.

213b8: *o Herakli* – šūksnis, dažnai pasitaikantis vad. ankstyvuosiuose dialoguose, tikėta nukreipiantis blogį.

213c3: *ne šalia Aristofano, ne prie kito kokio juokdario* – kontrastas tarp Aristofano, kuris yra *geloios* (juokingas), ir Agatono,

kuris yra *kallistos* (gražiausias), remiasi ne tik Aristofano profesija ir elgsena, bet ir išvaizda: jis buvo plikis (*Pax* 771–772). Alkibiadas supriešina komedijų ir tragedijų rašytoją, tuo tarpu Sokratas auštant sujungs gebėjimą rašyti abiejų žanrų veikalus.

213e12–214a1: *šaldiklis* – didelis indas dviguba sienele su oro tarpu neleidžiančiu vyrui sušilti.

aštuoni kotilai – maždaug du litrai – įspūdingas kiekis net ir „alaus stiprumo" gėrimo.

214a7: Alkibiado žodžiai, kad Sokratas nenusigeria, kad ir kiek gertų, pasitvirtina dialogo pabaigoje.

214b4: *gydyti vyras mokąs...* – „Iliadoje" šie žodžiai taikomi Machaonui – Asklepijo sūnui, achajų kariuomenės gydytojui (*Il.* xi, 514). Čia jie pritaikomi Eriksimachui, kuris sakėsi esąs Asklepiadas (186e2–3 ir paaišk.).

214d6: *dėl Poseidono* – priesaikos jūros dievu formulė Platono korpuse randama tik čia, tačiau dažna komedijose.

215a3 *apsakyti tavo keistumą* – apie Sokrato „keistumą" (*atopia*) žr. paaišk. 175a.

215a8–b2: *panašus į silėnus drožėjų dirbtuvėse su siringomis ar aulais* – archeologai nėra radę tokių statulėlių pavyzdžių. Manoma, kad jos turėtų būti panašios į rusiškas „matrioškas". François Lissarague, *Un flot d'images: un esthétique du banquet grec*, Paris: Adam Biro, 1987, p. 54–55 kaip tolimą analogą, „tos pačios klasės daiktus", nurodo satyro, beždžionės ar pan. statulėles tuščiu vidumi ir užmaskuotu kakleliu; jos yra kas kita, negu atrodo: iš tiesų tai taurės, viduje slepiančios vyną.

Rowe, sekdamas Peters (bibl. 215a–b), spėja, kad gal kalbama apie formas statulėlėms lieti.

silėnai ir toliau minimi *satyrai* – arklio kojas ir uodegą turintys padarai, Dioniso palydovai. VI a. pr. Kr. jie suplakti draugėn ir praktiškai neskiriami, kaip matyti ir iš Alkibiado kalbos. Tai įžūlios, seksualios, mėgstančios vyną juokingos išvaizdos būtybės. Antra vertus, jie pasižymi nežmogiška išmintimi ir jų vyriausias – Silėnas („satyrų tėvo" tikrinis vardas) buvo Dioniso auklėtojas. Silėnas Sokratui pavaizduoti itin tinka kaip tarpinė būtybė – tarp gyvulio ir dievo, paika ir išmintinga. „Įstatymuose" (815c) Platonas mini su iniciacijomis susijusius bakchiškus šokius, kuriais vaizduojama satyrai, silėnai, panai ir nimfos, pusiau gyvuliai, pusiau dievai. Iki šiol nėra pakankamo paaiškinimo vazų siužetams, kuriuose silėnas susijęs su herma; paminėtinas silėno, daužančio hermą, atvaizdas (Lozanos archeol. ir ist. muziejus, apie 470–460 pr. Kr., žr. *LIMC* V, 2, p. 216, Nr. 179; plg. daug vėlesnį (II a. pr. Kr.) tą pat darantį Erotą *ibid.*, Nr. 180).

drožėjai – gr. *hermoglypheioi,* t. y. „hermų drožėjai". Šis žodis buvo įgavęs tiesiog „skulptoriaus" reikšmę, tačiau čia galima įžiūrėti subtilią užuominą į hermų išniekinimo bylą.

siringos – pučiamasis muzikos instrumentas, atrodantis panašiai kaip skudučiai.

215b4–5: *išvaizda esi į juos panašus* – ankstyviausi Sokrato atvaizdai tikrai turi silėnų ar satyrų bruožų (ypač buka nosis, išsokusios akys, plg. *Theaet.* 143e; plg. Xen. *Symp.* 4, 19; 5, 7). Toks Sokrato portretas yra iššūkis pagrindinėms Atėnų visuomenės vertybėms bei jos identitetui. Tačiau silėniškai Sokrato vaizduosenai turi įtakos ir išankstinės ikonografi-

nės schemos. Vėlesnis Sokrato paveikslas priartintas prie pilietinio idealo (plačiau: Zanker, P., *The Mask of Sokrates: the image of intellectual in antiquity*, Berkley: University of California Press, 1995, p. 32–40; įvaizdžio revizija – Lisipo portretas: p. 57–62). Jau Ksenofontas „Puotoje" (5, 5–7) mėgina neutralizuoti idealiam atėniečiui nederančią išvaizdą, tapatindamas grožį ir naudingumą – pvz., išsprogusiomis akimis geriau dairytis aplink.

215b7: *esi įžūlus padaras* – gr. *hybristēs* (žr. paaišk. 175e7; 188a7–8). Toks priekaištas keistokai skamba, sakomas žmogaus, garsėjusio kaip didžiausias *hybristēs*. Gill išreiškia ne vieno interpretatoriaus nuomonę, teigdamas, kad *hybris* čia sietina su satyrais bei silėnais, kaip nepasotinamo seksualumo padarais. Jau homeriniame himne (bene seniausias literatūrinis paminėjimas: *Hymn. Ven.* 262–263) jie vaikosi nimfas – yra „įžūlūs" prievartautojai. Sokratas, atvirkščiai, – „įžūlus", atsisakydamas priimti Alkibiado siūlomą fizinę meilę (žr. 219a–d). Toks požiūris gerokai supaprastina reikalą. Sokratas yra „įžūlus" ne tik nekreipdamas dėmesio į siūlomą artumą, kurio trokštų daugelis Alkibiado gerbėjų. Įžūliai trikdantis visas sokratiškasis bendravimas: kupinas apsimetinėjimų, erzinimų, neprognozuojamų poelgių, dažnai nerimtas, bet drauge keliantis kažko be galo rimto nuojautą.

215b8: *negroji aulu? Dargi nuostabiau už aną Marsiją* – Alkibiadas užsimena apie mitą, išpopuliarėjusį Atėnuose apie V a. vidurį. Miesto globėja Atėnė išradusi aulą, norėdama pamėgdžioti Gorgonių aimanas dėl jų sesers Medūzos žūties. Atspindyje pamačiusi, kaip bjauriai pučiant aulą išsikraipo veidas, ji išmetė instrumentą. Tą deivės atmestąjį instrumentą ir paėmęs satyras Marsijas. Akropolyje – vienoje šlovingiausių Atėnų vietų – apie 450 m. buvo pastatyta Mirono skulptūri-

nė grupė, vaizduojanti „Atėnę, suduodančią Marsijui už tai, kad jis ima aulą, kai deivė, gero norėdama, jį baudėsi išmesti" (Paus. i, 24). Satyras mėginęs varžytis meistriškumu su Apolonu, tačiau pralaimėjęs ir už bausmę jam buvusi nudirta oda (teberodoma Herodoto laikais: vii, 26). Tad aulas Atėnų gyvenime kūrė dviprasmes situacijas: skambėjęs veik visur: apeigose, vaidinimuose (beje, ir tragedijose), pasilinksminimuose, jis drauge buvo iššūkis atėniečių branginamam kūno integralumui ir savikontrolei. Negana to, grojimas aulu, užimdamas burną, simboliškai konkuravo su viena svarbiausių atėniečio vertybių – galia laisvai kalbėti.

215c2: *Olimpas* – frigas, gyvenęs VII a. pr. Kr., buvęs Marsijo mokinys ir „berniukas" (*Leg.* iii, 677d, vii, 790d; Ps.–Pl. *Min.* 318b). Pasak Aristotelio, Olimpo melodijos, „kaip pripažįstama, uždega sielas" (Arist. *Pol.* viii, 5, 1340a8; M. Strockio vert.).

215c3: *geras aulininkas ar menka aulininkė* – profesionalių aulininkų socialinis statusas buvo menkas. Pasak Aristotelio, laisvasis žmogus aulą gali paimti tik juokaudamas arba išgėręs (*Pol.* viii, 1339b9–10). Aulininkai (grodavę, pvz., ir aukojimams) kartais gal būdavo ne tik vergai, bet ir laisvi svetimšaliai. Pobūvių aulininkės buvo dvigubai atribotos nuo piliečių statuso – ir kaip vergės, ir kaip moterys. „Menka" (*phaulē*) čia gali reikšti ir techninį lygį, ir socialinę padėtį (Wilson, „The *aulos*", p. 82–83).

215d 2–5: *klausantis... perpasakojamų tavų kalbų* – Alkibiado teiginį turėtų iliustruoti pats „Puotos" tekstas – keliapakopis „kalbų" perpasakojimas. Antra vertus, pagrindinis žinių apie Agatono puotą šaltinis – Aristodemas – Sokratui kalbantis it niekur nieko užsnūsta ir praleidžia svarbias mintis.

215e1–2: Alkibiado savijauta primena lyrinės poezijos aprašymus (plg. Sapfo 31[2] Voigt). *Koribantai* – įšventinimo apeigų dalyviai, apeigos vykdavo skambant aului.

215e3: *klausydamasis Periklio* – įžymus Atėnų politikas ir oratorius Periklis augino Alkibiadą, mirus šio tėvui. Pats mirė 429, didžiojo Atėnų maro metu.

216a5: *seirenės* – *Od.* xii, 37–54; 154–200.

216b: *jaučiu gėdą... pasiduodu garbei* – Alkibiadas apverčia tradicines atėniečių vertybes – gėdą jis pripažįsta pozityvia, tuo tarpu garbę – sumenkina. Sokrato veikiamas jis šio to išmoko, tačiau tai tėra žodžiai, nes iš tiesų nuo garbės troškimo gėda jo nesulaiko (plg. paaišk.178d1–2, 180a1).

216b5: *bėglys* – Rowe ir Gill mano, kad lyginama su pabėgusiu vergu, Brisson – su dezertyru.

216e5: *apsimetinėja* – gr. *eirōneuoumenos* sulaukė daugelio interpretacijų. Komentare neįmanoma aptarti net pagrindinių Sokrato ironijos (*eirōneia*) sampratų. Iki Sokrato „ironija“ buvo suprantama kaip apgavystė ir laikoma tik neigiamu dalyku. Jo ironija – sudėtingesnė, negu paprastas apsimetinėjimas. Pvz., sakydamas nieko nežinąs, Sokratas apsimetinėja paikas bendrapiliečių akyse, kai prašosi jų pamokomas. Antra vertus, jis iš ties žino nieko nežinąs ir tik todėl yra pranašesnis už kitus atėniečius. Nutaręs, kad ką nors žino, jis liktų toks pat, kaip ir jie. Panašiai jis veržiasi prie gražių jaunuolių ir kalba nuolat apie meilę, bet jo tikslas – ne fiziškai suartėti, bet ugdyti geresnius žmones. Kitaip tariant, kalbėdamas ironiškai Sokratas kalba ne atvirkščiai, negu mano, – jis ir sako, ir nuslepia savo mintį.

216e7: *atvaizdai* – gr. *agalmata*. Jie kartais kelia kerintį žavesį; plg. *Charm.* 154c; *Phaedr.* 251a, 252e.

217a1: „Alkibiadas, ir taip jau neblaivus būdamas, dabar labai sujaudintas baigia mintį kiek palaidai" (Račkauskas).

217c5–7: *kietai pulti šį žmogų* – Alkibiadas laužo įprastą tvarką ir elgiasi kaip *erastēs*, o Sokratą paverčia mylimuoju. Per vėlai atėjęs į pobūvį, Alkibiadas taip ir nesužinojo, kad Erotas nėra *erōmenos*.

217e3–4: *vynas ir su vaikais, ir be vaikų... tiesa* – pasak helėnistinio istoriko Filochoro (340–260), „geriantieji ne tik atskleidžia save pačius, kas jie tokie yra, bet ir visus kitus dalykus kalboje nesivaržydami atveria" (*FGrH* 328 F 170). Komentatoriai nurodo Fotijo paliudytą patarlę „Vynas ir vaikai sako tiesą" – t. y. išgėrę vyrai iš neapdairumo, o vaikai – iš naivumo nemeluoją. Kadangi *pais* gali būti verčiama ne tik „vaikas", bet ir „vergas", Alkibiadas prijungiąs kitą patarlę „apie girtų vyrų atvirumą, kai jų nestebi vergai" (Gill 1999). Kitaip tariant, Alkibiadas norėtų pasakyti, kad papasakos visą tiesą, net jei klausysis Agatono vergai. Toks įprastinis aiškinimas nėra visai patenkinamas: „Šiaip ar taip, šitos vietos interpretacija kiek paini" (Račkauskas). Tačiau naujesnė Rösler, 1995 (bibl. *ad loc.*) interpretacija, pagrįsta ikihelėnistinių graikų puotų kontekstu, regis, patikimesnė. *Pais* čia turi būti suprantama būtent kaip „berniukas, paauglys". Pirmas, kiek žinoma, vyną, *pais* („berniuką") ir tiesą susiejo VII a. pr. Kr. poetas Alkajas (fr. 366 Voigt): *oinos, ō phile pai, kai alathea.* Galbūt jis citavo patarlę, gal atvirkščiai – jo posakis virto patarle. (Plg. helėnistinę reminiscenciją: „Sako, mielas berniuk, kad teisybė vyne yra. / Kai apsvaigsim nuo vyno, tai būsime teisūs mes. / Kas giliai širdyje, pasakysiu aš tau tada." – Teokritas, idilė

xxix, 1–3; A. Kudulytės–Kairienės vert.) Graikų archajinis simposijas buvo paauglių lavinimo vieta, kur klausydamiesi puotautojų pokalbių bei poezijos jie perimdavo aristokratines vertybes ir normas. Ne tik atpalaiduojantis vyno poveikis, bet ir ugdytino jaunimo buvimas puotą darė vieta kalbėti tiesą. „Akivaizdu, kad lavinimas ir tiesa glaudžiai sujungti: negalima mokyti meluojant... Galime tarti, kad graiko akyse 'sakyti tiesą' ir 'lavinti' buvo beveik tas pat" (*ibid.*, 110). Platono laikais eudukacinė simposijo funkcija buvo jau sumenkusi. Alkibiadas sakosi kalbėsiąs tik tiesą „ir be vaikų" – t. y. net jei ir nėra lavintinų jaunuolių, vergams (beje, čia vadinamiems *oiketai*) juokaudamas liepia užsikimšti ausis.

218b4: *šėlą* – plg. „Faidrą", 245b.

218b7–6: *užkelkite savo ausis... vartais* – čia pirmąsyk paliudyta orfikų frazė (=*OF* 13 Kern), gausiai minima vėlesnėje literatūroje. Greičiausiai taip prasideda ir orfinė poema, komentuojama Derveno papiruse (vii, 8).

218d6–219a5: *apsimetėliškai* – geras Sokrato apsimetimo, minėto 216e5 (plg. paaišk.), pavyzdys. Alkibiadas, trokšdamas Sokrato išminties, yra nekvailas, *jei* tiesa, kad Sokratas gali jį padaryti geresnį. Sokratas jį galėtų padaryti geresnį, jei Alkibiadas suprastų, kuo skiriasi tai, ką jis siūlo Sokratui, nuo to, ko jis tikisi mainais. Jaunuolis tikisi visai ko kito, negu Sokratas iš tiesų turi. Todėl Sokratas tuometiniam Alkibiadui neturi ko pasiūlyti mainais už jo dailumą ir iš tiesų nieko nėra vertas. Tenka pripažinti, kad Alkibiadas *yra* kvailas. Pats jis situaciją regi kitaip – ironiją supranta kaip apsimestinį kuklumą. Sokratas galėdamas jį padaryti geresnį, dedasi neturįs tokios galios. Mąstydamas binarėmis opozicijomis (Sokratas arba neišmanėlis, arba išmintingas) Alkibiadas negali įsivaiz-

duoti „tarp" srities, kuriai atstovauja Erotas. Todėl Sokratas esąs apsimetėlis, kuris žeidžia žmones, nesidalydamas su jais savo išmintimi. Iš esmės visas pokalbis Alkibiadui tuo metu tėra žaismingas koketavimas, iš kurio neplaukia jokių išvadų. Užuot mąstęs, jaunuolis griebiasi veiksmo. Apie šio epizodo sąlyginę ironiją žr. Vasiliou, J., „Conditional irony in Socratic dialogues", *Classical Quarterly* 44, 1999, p. 456–472.

219a1: *auksas į varį* – plg. *Il.* vi, 232–236; patarle tapęs posakis, iš „Iliados" epizodo – Dzeusas sudrumsčia protą trojiečiui Glaukonui ir šis savo auksinius ginklus iškeičia į Diomedo varinius (bronzinius). Epizodas mįslingas – pasak tyrinėtojų, tai „amžinas galvosūkis Homero raštuose". Pats posakis virto „elegantiška nuoroda į nesąžiningą sandėrį". Homero scholiastas jausdamas situacijos keistumą siūlo vietoj „atėmė nuovoką" suprasti „pakylėjo mintis" (171. 96–97 Erbse). Žr. Calder III W. M., „Gold for bronze: *Iliad* 6. 232–36", in: *Studies presented to Sterling Dow on his eightieth birthday*, Durham: Duke University (Greek, Roman and Byzantine Monograph 10), 1984, p. 31–35.

219d3: *kokios buvau po to nuotaikos?* – Alkibiado įsiskaudinimas dar aiškesnis, atsimenant, ką Sokratas liudija „Pirmajame Alkibiade" (103b–104c): Alkibiadas atstumdavęs visus gerbėjus, nes laikęs save panašesniu už visus ir grožiu, ir gabumais, ir kilme tiek, kad manęs, jog jam nebereikią nė vieno iš žmonių.

Meistriškai pasekta istorija, kaip Alkibiadas mėgino suvilioti Sokratą, leidžiasi labai skirtingai interpretuojama. Porfyrijas „Plotino gyvenime" paliudija gal pirmą viešą sankirtą dėl Alkibiado: „Kai oratorius Diofanas skaitė Alkibiado iš Platono 'Puotos' apologiją, tvirtindamas, jog tam, kad išmoktum dorybės, reikią atsiduoti mylinčiam ir sueities trokštančiam mo-

kytojui, Plotinas ne sykį pašoko, norėdamas pasitraukti iš susirinkimo, bet vis susitvardydavo, o klausytojams išsiskirsčius paliepė man, Porfyrijui, parašyti paneigimą. Kadangi Diofanas savo rašinio man duoti nenorėjo, paneigimą aš parašiau remdamasis atmintin įstrigusiais teiginiais ir, perskaitęs susirinkus tiems patiems klausytojams, taip pradžiuginau Plotiną, kad net skaitymo metu jis be perstojo kartojo: 'Šaudyki juos, jei esi tu šviesa tarpe vyrų' (*Il.* viii, 282)" (Porph. *Vita Plot.* 15; Rasos Motiejūnaitės vert.). Paskutiniais dvidešimto amžiaus dešimtmečiais sukilo nauja aiškinimų banga. Joje išsiskiria istorizuojantys skaitymai – jų autoriai, pasidavę pasakojimo įtaigai, visa, ką Alkibiadas dėsto „Puotoje", priima už gryną pinigą ir šį epizodą paverčia vienu iš lemiamų „slaptojoje" klasikinių Atėnų istorijoje. Pateiksime tik porą pavyzdžių. Pasak Gagarin, 1977 (bibl. 214a–222a), „*Puota* parodo, kad kai sėkmingas mylėtojas / filosofas, toks, kaip Sokratas, pasiekia tikrąjį Grožio pažinimą ir šitaip tampa išminčiumi, savo pranašumu jis lieka atskirtas nuo kitų žmonių, tebesančių ankstesnėse meilės ir filosofijos pakopose, dėl šio atsiskyrimo, drauge dar būdamas ir patrauklus jų geismo objektas, jis taip pat frustruoja ir slegia jų geismą. Negana to, jei Sokratas stengiasi atsistoti į kitų lygį ironiška nežinojimo pretenzija, ši melaginga pretenzija lengvai atskleidžiama ir taip pat žalingai paveikia kitus" (p. 35–36). Tad bendraudamas su Alkibiadu Sokratas jaunuolį įskaudinęs ir atstūmęs nuo filosofinio gyvenimo. Šis, kaip ir Platono dėdė Charmidas, pasukęs politinio avantiūrizmo keliu, atnešusiu Atėnams tiek nelaimių (p. 37). Martha Nussbaum, 1979 (bibl. *ibid.*) net hermų išdaužymą supranta kaip pasąmoninį atstumto jaunuolio frustracijos proveržį (p. 196). Be abejo, tokie kontroversiški skaitymai duoda naujų teksto įžvalgų, tačiau, reikia pasakyti, juose Alkibiadas suprantamas kaip pasyvi klastingo filosofo auka – maždaug taip būtų galėję argumentuoti ir Sokrato kaltintojai teisme, jei būtų

buvę tiek rafinuoti. Kitokią poziciją užimantis Gregory Vlastos daugeliu atžvilgių įžvalgiame straipsnyje („Socratic irony", *Classical Quarterly*, 37, 1987, p. 79–96) klausia, ar Sokratas, matydamas, kas dedasi berniuko galvelėje, neturėjo išsklaidyti jo apsigaudinėjimo? „Dar kartą ir dar kartą prieš tą naktį Sokratas turėjo turėti gausybę progų išaiškinti, kad Alkibiadas pats save verčia kvailiu, klaidinamas savo paties nusiteikimo norima priimti už esama. Bet Sokratas nepasakė nieko. Diena iš dienos Sokratas stebėjo ir laikėsi ramiai. Kodėl taip? Vienintelis protingas atsakymas – jis norėjo, kad Alkibiadas rastų tiesą pats pačiam sau (*himself for himself*). Ironija jo meilėje Alkibiadui, erzinanti nuo pat pradžių, išliko, kol berniukas rado atsakymą rūsčiu keliu – ilgoje skaudaus pažeminimo naktyje, nuogas šalia Sokrato, Sokrato – ledo luito" (p. 93). Nightingale, 1995 (bibl. *Viso dialogo studijos*) ryžtingiau pasuko nuo „istorijos" prie „literatūros". Jos analizei nėra lemiama, kokio pobūdžio buvo „tikrųjų" dialogo veikėjų santykiai. Nightingale, nagrinėdama retorines personažų strategijas, parodė, kaip Alkibiadas, nuolat vadovaudamasis garbės ir galios kategorijomis esmiškai negalėjo suprasti Sokrato. „Sokrato atsisakymą būti manipuliuojamam Alkibiadas interpretuoja kaip arogantišką pastangą dominuoti" (p. 125).

219e2: *Ajantas* (Ajaksas) – „Iliados" karžygys, labai sunkiai sužeidžiamas, mat buvo įgudęs kovotojas ir turėjo didžiulį tvirtą skydą.

219e5–220e7: *Poteidaja*, buvusi Korinto kolonija ir Atėnų sąjunginkė, Korinto remiama sumaištavo prieš Atėnus. Atėniečių kariuomenės ji buvo apgulta dvejus metus, Peloponeso karo pradžioje (432–430/29). Jau Atėnajas pastebėjo, kad Alkibiado liudijimą apie Sokrato karinius nuopelnus sunku suderinti su Tukidido pasakojimu (Athen. 215c-216c). Atrodo,

kad Platonas nesirūpina pranešti tikslių istorinių detalių – tai ne jo tikslas. Sunku suderinti *Charm.* 153–156 informaciją su „Puotos" pasakojimu. Pasak Planeaux, iš Alkibiado žodžių (220e7) galima daryti išvadą, kad kalbama ne apie vieną mūšį netoli Poteidajos. Alkibiadas galėjo būti sužeistas anksčiau, negu įvyko 432 m. mūšis. Sokratas su Alkibiadu galėjo likti kampanijoje iki pat 429 m. gegužės. Sokratui kampanijos pradžioje buvo trisdešimt septyneri, Alkibiadui – dvidešimt metų. (Plg. bibl. 219e7-220d8)

220c–d: Sokrato sustojimai jau seniai apibūdinami kaip „pagava", „transas", „ekstazė" (žr., pvz., svarbioje knygoje Taylor, A. E., *Socrates,* Edinburgh: Peter Davies Ltd., 1932, p. 44). Palyginti neseniai Joly, H., *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis,* Paris: J. Vrin, 1985, p. 67–70, Sokratą pavadino „paskutiniu šamanu ir pirmu filosofu", siedamas sokratišką – platonišką savistabą bei rengimąsi mirčiai su diafragmos kontrole (kvėpavimo pratimais), atvedančia arba į kataleptinę būklę, arba į ypatingą koncentraciją, sukeliančią anamnezę. Bene įtakingiausias tokios pažiūros šalininkas Doddsas savo garsioje knygoje *The Greeks and the Irrational,* Berkeley: California University Press, 1951, p. 209–210; 225) rašė: „Šamano transas, jo laisvai nutartas okultinio „aš" atpalaidavimas nuo kūno, tapo protinio pasitraukimo ir koncentracijos praktika, apvalančia sielą... Okultinis pažinimas, kurį šamanas įgyja transe, tampa metafizinės tiesos vizija". Jo ir Burkerto „šamanišką" interpretaciją apžvelgdamas Rappe, Guido, *Archaische Leiberfahrung: der Leib in der frühgriechischen Philosophie und in aussereuropäischen Kulturen,* Berlin: Akademie Verlag (Linkeus 12), 1995, p. 239–241 atkreipia dėmesį, kad ji nepagrįsta vien todėl, kad nei „Puotoje", nei kituose dialoguose nekalbama apie kokio nors okultinio „aš" atsiskyrimą ir klajojimą už kūno ribų.

Alkibiadas sako Sokratą taip ilgai stovėjus, kadangi pastarasis kažin ką mąstęs (juo tikintis Doveris teigia: „Sokrato elgesys, manding, rodo ne mistinę patirtį, bet sukauptą intelektualinės problemos nagrinėjimą"). Vis dėlto vargu bau Sokratas savo jaunajam bičiuliui pasakojosi, ką patyręs tą naktį. Verta prisiminti, kad Aristodemas, daug artimesnis Sokrato mokinys, nesiima aiškinti, kodėl jo mokytojas sustojęs gaišuoja (175b). Diotimos kalbos išklausiusiems turėtų ateiti į galvą žodžiai, pritaikytini žmogui, išvydusiam patį grožį (211d–212a): „nevalgyti, negerti, bet vien žiūrėti ir būti kartu". Tačiau išoriškai filosofas, regintis Pavidalus, tampa nesuprantamas. Jis gali stebinti (kaip *atopos* – žr. paaišk. 175a) ir traukti dėmesį, tačiau stebėtojai neatpažins jame Eroto (plg. paaišk. 178d1–2).

220c2: *kokį dar nuveikė darbą...* – kiek pakeista citata iš „Odisėjos" iv 242, 271

220d1: *keli jonėnai... stebėjo Sokratą* – nėra tikrai žinoma, ar jonėnai buvo atėniečių sąjungininkai tame žygyje. Manantieji, kad nebuvo – rankraščių tekstą įvairiai taiso (plg. Račkausko vert.: „vienas kitas iš jaunesniųjų" – vietoj *Iōnōn* skaitoma *neōn* sekant Mehlerio pataisa). Labiau tikėdami rankraščių variantu, galime spręsti, kad jonėnai – matyt, vieni iš Tukidido minimų gausių atėniečių sąjungininkų (Thuc. i, 61, 4) – buvo smalsesni už atėniečius, nes pastariesiems toks Sokrato elgesys nebuvo neregėta naujiena.

220d5: *pasimeldė saulei* – „Sokrato apologijoje" (26d) Sokratas pajuokia Meleto kaltinimą, kad nelaikąs saulės dievybe („saulė esanti akmuo"), tačiau to kaltinimo ir nepaneigia. Mėnuo ir saulė Atėnuose (kaip ir daug kur Graikijoje) nebuvo viešai garbinami, tačiau „kiti" atėniečiai (plg. *Ap.* 28d2) juos pripažino dievais. Vaizduodamas Sokratą besimeldžiantį saulei

Platonas paneigia savo mokytojui mestus kaltinimus bedievyste. Tačiau dionisiškame dialogo kontekste šį maldos epizodą galima traktuoti ir kaip pridengtą nuorodą į Apolono reikšmę Sokratui. (V a. saulė vis dažniau tapatinta su Apolonu, pirmą kartą tai randame Euripido kūrinyje – *Phaethon* 225 Diggle.) Kita garsi Sokrato malda – „Faidre" Panui (279b8–c3). Plačiau apie besimeldžiantį Sokratą: Jackson, B. D., „The prayers of Socrates", *Phronesis* 16, 1971, p. 14–37.

221a1: *kariuomenė bėgo traukdamasi nuo Delijo* – kalbama apie atėniečių pralaimėjimą Bojotijoje 424 m. (Žr. Thuc. iv, 89–101, 2. Plg. *Ap.* 28e.)

221a4: *Lachetas* – karo vadu (strategu) išrinktas 427 ir 418 – šiais metais ir žuvo mūšyje prie Mantinėjos. Savo vardu pavadintame Platono dialoge Lachetas pasakoja apie Sokrato drąsą tame pat mūšyje (*La.* 181a–b).

221b3: *puikuodamasis ir skersakiuodamas* – citata iš Aristofano „Debesų" (eil. 362). Plg. „Faidono" 86d ir Tatjanos Aleknienės paaišk. *ad loc.*

221c7–8: *Brasidas* – iškilus spartiečių karvedys, žuvęs mūšyje prie Amfipolio 422, lyginamas su šauniausiu „Iliados" kovotoju. *Periklis* lyginamas su Homero minimais geriausiais kalbėtojais: Nestoru – graikų (*Il.* i, 248) ir Antėnoru – trojiečių (iii, 148–151).

221e3: *įžūlaus satyro kailį* – užuomina apie Marsijo kailį, nudirtą Apolono?

221e4–5: *kalba apie nešulinius asilus...* – plg. „Gorgiją" (490c–491a), kur Sokrato pašnekovas piktinasi panašiu kalbėjimo būdu, taip pat Ksenofonto „Atsiminimus" (i, 2, 32–37), kur

nepasitenkinimą rodo Trisdešimties tiranijos atstovai: „tau teks visiškai liautis minėjus batsiuvius, dailides ir kalvius". Sokratas ir savo teisme kalbėjęs panašiai – žr. *Apol.* 25b.

222b1–2: *Charmidas* – Platono dėdė, gražuolis, jaunystėje žavėjęs Sokratą (*Charm.* 154e–155a). Jis, drauge su Trisdešimties tiranijos vadovu Kritiju, dalyvavo 404 m. oligarchų perversme ir 403 žuvo mūšyje. *Eutidemas* (kitas asmuo, negu „Eutidemo" dialoge minimas sofistas) – taip pat grožiu ir gabumais išsiskiriantis atėnietis iš aukštuomenės (plg. Xen. *Mem.* i, 2, 29; iv, 2, 1), Kritijo mylimasis.

222b7: *kvailys patyręs suvokia* – žr. *Il.* xvii, 32; xx, 198; Hes. *Op.* 218; Aesch. *Ag.* 177.

222d3–4: *satyrų drama* (nepainiotina su komedija) klasikiniu laikotarpiu tragikų buvo rašoma rodyti po trijų tragedijų ciklo Didžiosiose (Miesto) Dionisijose. Jos choras sudarytas iš satyrų, vadovaujamų „satyrų tėvo Silėno" (*papposilenos*). Visa išliko tik viena – Euripido „Kiklopas". Satyrų aplinka, jų juokai ir vitališkumas net tragiškas situacijas (kartais ir iš ilgų fragmentų neaišku, ar tai tragedija, ar satyrinė pjesė) nušviesdavo netiesiogine ironija. (Žr. *Satyrspiel,* hrsg. von B. Seidensticker, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges., 1989.

223b2: *staiga* – dar vienas „staiga" žymi naują pobūvio tarpsnį, kuriame nebelieka nieko iš gerų Agatono svečių ketinimų.

223c1: *naktys buvo ilgos* – tai rodytų, kad veiksmas vyksta žiemą, Lėnajų metu (plg. paaišk. 173a5–6), nors Alkibiadas atėjo pasipuošęs žiedais.

223d3–4: *tas pats žmogus turi mokėti kurti komedijas ir tragedijas* –

penktame šimtmetyje pr. Kr. nebuvo nė vieno graikų poeto, rašiusio ir komedijas, ir tragedijas. Sokrato pastangos tragedijų rašytoją Agatoną ir komedijų – Aristofaną įtikinti, kad vienas žmogus galįs atstoti juos abu, platesniame Platono mąstymo kontekste atrodo gan mįslingos. Gal dėl to kai kurie „Puotos" aiškintojai (užteks paminėti Jaegerį ir Alleną) jos baigiamąją sceną išvis pamiršta – anot šmaikštaus Clay, 1979 pasakymo, tiesiog užmiega kaip tie paskutiniai svečiai Agatono menėje. „Valstybėje" į Sokrato lūpas dedamas atvirkščias teiginys: „Vargu ar kas galėtų dirbti kokį nors labai svarbų darbą ir kartu vykusiai pamėgdžioti daugelį dalykų. Juk net tų dviejų dalykų, kurie, atrodo, yra tokie artimi vienas kitam – turiu galvoje tragediją ir komediją – negali kurti pamėgdžiodamas tas pats poetas. [...] Atrodo, Adeimantai, jog žmogaus prigimtis yra suskaldyta į tiek smulkių dalelių, kad ji neįstengia daug ką gerai pamėgdžioti [...]" (395a–b J. Dumčiaus vert.; plg. „Įstatymus" 816e–817d). Antra vertus, iš „Filebo" dialogo galima maždaug rekonstruoti Sokrato argumentaciją „Puotoje". „Filebe" atkreipiamas dėmesys, kad komedijos keliančios ir jausmų, būdingų tragedijoms, taip pat, kaip tragedijos – komedijoms. Taip esą ne tik scenoje, bet ir „visoje gyvenimo tragedijoje ir komedijoje" (plg. 47e–50c; cit. 50b3). Tad galima įsivaizduoti poetą, galintį kurti ir viena, ir kita. Komentatoriai, galima sakyti, vienu balsu sutaria, kad toks žmogus esąs Sokratas, o kūryba, aprėpianti tragediją ir komediją – filosofija.

Jau Wilamowitz-Moellendorfas nurodė dar vieną kūrėją, pajėgusį kurti ir komediją, ir tragediją – patį „Puotos" autorių. Jei „Puota" atstovauja komedijai, tai, žinoma, „Faidonas" yra tragedijos pavyzdys. „Puota" papildanti „Faidoną" (p. 356; plg. Gauss, 1958, p. 81–82: Bibl. *Leidimai*). „Faidone" Platonas parodęs *ecce quomodo moritur iustus*, tuo tarpu „Puotoje" išminčius įvedamas kaip žmogus tarp žmonių. „Faidonas" nutapy-

tas tamsiais tonais, „Puota" žėrinti šviesa, tačiau „Sokratas yra nugalėtojas abiejuose – nugalėjęs kitus, nugalėjęs pasaulį, galop nugalėjo ir pats save, į herojus iškeltas Platono poezijos dėka. Tragedija ir komedija papildo viena kitą" (p. 323, 392).

Vis dėlto lieka klausimų, kuriuos iškelti lengviau, negu rasti atsakymą: kaip kilo tokia kalba, regis, tolima nuo pirmykštės temos? ar ji turi ką bendra su Erotu? kodėl autoriaus valia nesužinome, ką kalbėjo, kaip 'iš tikrųjų' argumentavo Sokratas? gal jis ne siūlė naują poetiką, bet rezgė naują aporiją? pagaliau, koks baigiamosios scenos santykis su visu dialogu?

223d9: *Likėjas* – Apolono Likėjo (Vilkiškojo) šventovė, prie kurios buvo gimnasijas. Tai būta Sokrato mėgstamos vietos, kur jis susitikdavęs pasikalbėti vertų jaunuolių (plg. *Euthphr.* 2a; *Lis.* 203a; *Euthid.* 271a). Drauge čia galima įžvelgti dar vieną atsargią apolonišką užuominą.

223d10: *apsiprausė* – Sokratas prausiasi prieš mirtį „Faidone"...

ANALITINĖ BIBLIOGRAFIJA

Ši bibliografija nėra išsami: ji daugmaž aprėpia "Puotos" tyrinėjimus po 1945 metų, taip pat kai kuriuos svarbiausius ankstesnius darbus. Į ją įterpti ir negausūs lietuviški tekstai. Bibliografijos pozicijos sudėtos pagal temas ir paskelbimo metus. Kitos, tiesiogiai "Puotos" neliečiančios leidinių nuorodos – paaiškinimų tekste. Komentare cituojami lietuviški antikinių autorių vertimai bibliografijoje neaprašyti, po citatų nurodoma tik vertėjo pavardė.

LEIDIMAI, VERTIMAI, KOMENTARAI

Žemiau nurodyti tik svarbesni graik. teksto leidimai, kai kurie (ypač naujausi) vertimai ir ištisiniai komentarai.

[Schleiermacher, Friedrich D. E.] *Symposion*, in: Platons *Werke*, Berlin: Realschulbuchhandlung, 1804ff; 2 leid. 1817ff. [Įtakingas vokiškas vertimas, daug leidimų XIX ir XX a.; naujausi leid.:] Platon, *Werke*, Hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 3: *Das Gastmahl. Kratylos*, bearb. v. Dietrich Kurz, dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher, 1990^3 [Vok. vert; Léon Robin ir Louis Méridier graik. tekstas]; [CD-ROM:] *Platon im Kontext:* sämtliche Werke auf CD-Rom, mit der Einleitungen in die Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Berlin: Worm, InfoSoftWare (Literatur im Kontext auf CD-Rom 4), 1998.

[Stallbaum, G.] Platonis *Opera omnia*, rec. et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum, vol. I, sect. III continens *Symposium*, Gothae-Erfordiae, 1836^2. [Graik. tekstas, lot. komentaras.]

[Burnet, J.] Platonis *Opera*, t. II [continens *Symposium*], rec. John

Burnet, Oxford: Clarendon Press (OCT), 1901 [ir vėlesni leid.]. [Graik. t.]

[Bury, R. G.] *The Symposium* of Plato, by R. G. Bury, second ed., Cambridge: W. Heffer and Sons, 1932. [Repr.: Cambridge: Heffer, 1973.] [Graik. t., angl. įvadas ir komentaras.]

[Račkauskas, M.] Platonas, *Puota, Faidonas,* vertė [ir paaiškinimus parašė] M. Račkauskas, invadą parašė V. Sezemanas [persp.: Sezemanas, Vosylius, *Raštai: Filosofijos istorija. Kultūra,* Vilnius: Mintis, 1997, p. 63-86], Švietimo ministerijos knygų leidimo komisijos leidinys, 1935. [Pirmas leidimas: Platonas. *Symposion (Puota),* išvertė, [įžangą, paaiškinimus ir pabaigos žodį parašė bei literatūros sąrašą sudarė] M. Račkauskas, Kaunas, 1932 (Atsp. iš *Logos* 11–12, 1931–1932). Trečias leid., paaišk. labai menki: Platonas, *Dialogai,* vertė M. Račkauskas, Vilnius: Vaga, 1963.]

Gauss, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialoge Platos.* Bd. II/2: *Die Dialoge der literarischen Meisterschaft: Phaedo, Symposium, Staat und Phaedrus,* Bern: Verlag Herbert Lang u. Cie, 1958.

Rosen, Stanley, *Plato's Symposium,* New Haven-London: Yale University Press, 1968 (1987²). [Angl. komentaras.]

[Dover, K.] Plato, *Symposium,* ed. by Kenneth Dover, Cambridge: Cambridge University Press, 1982². [Graik. tekstas, angl. įvadas ir komentaras.]

[Allen, R. E.] *The dialogues of Plato,* vol. II: *The Symposium,* transl. with a comm. by Reginald E. Allen, New Haven: Yale University Press, 1991. [Angl. vert. ir komentaras.]

[Vicaire, P.] Platon, *Oeuvres completes,* t. IV, 2ᵉ partie: *Le Banquet,* par Paul Vicaire avec le concours de Jean Laborderie, Paris: Les Belles Lettres, 1992². [Graik. tekstas, pranc. vert.

ir paaišk.; Léon Robin išsamus klasikinis įvadas (1929)]

Anderson, Daniel E., *The Masks of Dionysos. A commentary on Plato's "Symposium"*, Albany: SUNY, 1993.

[Reale, G.] Platone, *Simposio*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Rusconi (Testi a fronte), 1993. [Graik. J. Burnet tekstas, ital. vert., paaišk., plati Enrico Peroli bibliografija]

[Zanatta, F.] Platone. *Simposio o Sull'Amore*, introduzione di Umberto Galimberti, traduzione e cura di Fabio Zanatta, Milano: Feltrinelli, 1995.

[Brisson, L.] Platon, *Le Banquet*, traduction, introduction et notes par Luc Brisson, Paris: Flammarion, 1998. [Plati bibliografija.]

[Nickel, R.] Platon, *Symposion*, hrsg. u. übersetzt von Franz Boll, bearbeitet von Wolfgang Buchwald (6 Aufl. 1969), neu bearbeitet u. hrsg. von Rainer Nickel, Düsseldorf, Zürich: Artemis und Winkler (Tusculum Studienausgaben), 1998. [Graik. tekstas, vok. paaišk.]

[Nehamas, A. & Woodruff, P.] Plato, *Symposium*, translated by Alexander Nehamas & Paul Woodruff, in: Plato. *Complete Works*, ed. by J. M. Cooper & D. S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett, 1997, p. 457-505.

[Schmidt-Bergen, U.] Platon, *Das Trinkgelage oder über den Eros*, Übertr., Nachw. u. Erl. von Ute Schmidt-Bergen, mit e. Wirkungsgeschichte von Jochen Schmidt, Frankfurt a/M.: Insel-Verlag, 1997[6] (1985[1]).

[Rowe, C. J.] Plato, *Symposium*, ed. with an introduction, translation and commentary by C. J. Rowe, Warminster: Aris & Phillips, 1998.

[Gill, Ch.] Plato, *The Symposium*, transl. with an introduction and notes by Christopher Gill, Penguin Classics, 1999.

PARAŠYMO DATA

Mattingly, H. B., "The date of Plato's *Symposium*", *Phronesis* 3, 1958, p. 31-39.

Dover, K. J., "The date of Plato's *Symposium*", *Phronesis* 10, 1965, p. 2-20. [persp.: Dover K. J., *The Greeks and their Legacy:* Collected Papers, vol. 2, Oxford: Blackwell, 1988, p. 86–101].

Wishart, David & Leach, Stephen V., "A multivariate analysis of platonic prose rhytm", *Computer Studies in the Humanities and Verbal Behavior* 3.2, 1970, p. 90-99.

Thesleff, H., "The interrelation and date of the *Symposium* of Plato and Xenophon", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 25, 1978, p. 157-170.

TEKSTO ISTORIJA

Brockmann, Christian, *Die handschriftliche Überlieferung von Platons 'Symposion'*, Wiesbaden: Reichert (Serta Graeca: Beiträge zur Erforschung griechische Texte 2), 1992.

Vendruscolo, Fabio, "Collazione del *Simposio*", in: *Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini* (CPF) 6: Testi e lessico nei papiri di cultura graeca, Academia Toscana di Scienze e Lettere "La Columbaria" 129, Firenze: Olschki, 1992, p. 80-82.

SCHOLIJOS

Scholia Platonica, ed. by G. Ch. Green, Harverfordiae: Societas Philologica Americana (American Philological Association Monograph Series 8), 1938.

Robin, Léon, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908 [naujas leid.: Paris: Librairie Félix Alcan, 1933; Paris: PUF, 1964].

Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich v., *Platon*, Bd. I: Leben und Werke, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920², p. 356-392.

Krüger, G., *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt/M., 1939 [1983⁵].

Kerényi, Karl, *Der große Daimon des Symposion*, Amsterdam, 1942.

Nawratil, K. "Zur Komposition des platonischen *Symposions*", *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 7, 1954, p. 61-62.

Buchner H., *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons 'Symposion'*, Bonn: Bouvier, 1965.

Wellmann, R. R., "Eros and education in Plato's *Symposium*", *Paedagogica historica* 9, 1969, p. 129-158.

Thompson, Wayne N., "The *Symposium*, a neglected source for Platos ideas on rhetoric", *Southern Speech Communication Journal* 37, 1972, p. 219-232 [persp.: *Plato. True and Sophistic Rhetoric*, ed. by Keith V. Ericson, Amsterdam: Rodopi, 1979, p. 325-338].

Kelly, William G. Jr., "Rhetoric as seduction", *Philosophy & Rhetoric* 6, 1973, p. 69-80.

Anton, J. P., "The secret of Plato's *Symposium*", *Diotima* 2, 1974, p. 27-47.

Miller, J. F., "The esoteric unity of Plato's *Symposium*", *Apeiron* 12/2, 1978, p. 19-25.

Levy, D., "The definition of love in Plato's *Symposium*", *Journal of the History of Ideas* 40, 1979, p. 285-91.

Babut, Daniel, "Peinture et dépassement de la réalité dans la *Banquet* de Platon", *Revue des études anciennes* 82, 1980, p. 5-29.

Sider, D., "Plato's *Symposium* as Dionysian festival", *Quaderni urbinati di cultura classica* 33, 1980, p. 41-56.

O'Connel, Robert J., "*Eros* and *philia* in Plato's moral cosmos", in: *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honor of A. H. Armstrong*, ed. by H. J. Blumenthal & R. A. Markus, London: Variorum, 1981, p. 3-19.

Held, G. F. "Paralells between the Gilgamesh Epic and Plato's *Symposium*", *Journal of Near Eastern Studies* 42, 1983, p. 133-141.

Belfiore, Elizabeth, "Dialectic with the reader in Plato's *Symposium*", *Maia* 35, 1984, p. 137-149.

Levi, Albert William, "Love, retoric and the aristocratic way of life", *Philosophy & Rhetoric* 17, 1984, p. 189-208.

Saxonhouse, Arlene W., "Eros and the female in Greek political thought. An interpretation of Plato's *Symposium*", *Political Theory* 12, 1984, p. 5-27.

Kahn, Charles H., "Plato's theory of desire", *Review of Methaphysics* 41, 1987/1988, p. 77-103.

Kofman, Sarah, „Beyond Aporia?", in: *Post-Structuralist Classics*, ed. by Andrew Benjamin, New York-London: Routlege, 1988, p. 7–44.

Santas, Gerasimos, *Plato and Freud. Two Theories of Love*, Oxford: Blackwell, 1988.

Jankauskas, Skirmantas, "Eroto pagarbinimas, Platono giesmė filosofijai", *Problemos* 40, 1989, p. 93-102.

Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

Turano, Gianfrancesco, "L'alimentazione nel linguagio di Platone: il *Simposio*", *Homo edens* 1, 1989, p. 97-102.

White, F. C., "Love and beauty in Plato's *Symposium*", *Journal of Hellenic Studies* 109, 1989, p. 149-157.

Brunet, Roland, "Vin et Philosophie: le *Banquet* de Platon: esquisse d'une sympotique platonicienne", in: *Le Vin des historiens. Actes du 1er Symposium Vin et Histoire* [1989], sous la direction de G. Varries, Suze-la-Rousse: Université du vin, 1990, p. 21-48.

Gill, Christopher, "Platonic love and individuality", in: *Polis and Politics. Essays in Greek Moral and Political Philosophy,* ed. by Andros Loizou & Harrey Lesser, Aldershot: Avebury, 1990, p. 69-88.

Joly, Henry, "'Sur le tete de Gorgias'. Le 'parler beau' et le 'dire vrai' dans le *Banquet* de Platon", *Argumentation* 4, 1990, p. 5-33.

Salman, Charles, "Anthropogony and theogony in Plato's *Symposium*", *Classical Journal* 86, 1990-1991, p. 214-225.

Bonelli, Guido, *Socrate Sileno. Dinamica erotica e figurazione scenica nel* Convito *di Platone,* Torino: Celid, 1991.

Chen, Ludwig C. H., *Acquiring knowledge of the ideas: A study of Plato's methods in the Phaedo, the Symposium and the central books of the Republic,* Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Palingenesia 35), 1992.

Dorter, Kenneth, "A dual dialectic in the *Symposium*", *Philosphy & Rhetoric* 25, 1992, p. 253-270.

Ferrari, Giovanni R. F., "Platonic love", in: *The Cambridge Companion to Plato,* ed. by Richard H. Kraut, New York/Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 248-276.

Kahn Ch. H., "Plato as a Socratic", *Studi Italiani di filologia*

classica 10 (Serie III), 1992, p. 580-595.

Warner, Martin, "Dialectical drama: The case of Platos *Symposium*", in: *The Language of the Cave,* (=*Apeiron* 25/4 1992), ed. by A. Barker & M. Warner, Edmonton: Academic Printing and Publishing, 1992, p. 157-175.

Campagner, R. "In margine al *Simposio* di Platone", *Lexis* 11, 1993, p. 109–118.

Segoloni, Luigi M., *Socrate a banchetto: Il* Simposio *di Platone e i* Banchettanti *di Aristofane,* Roma: GEI, 1994.

Nightingale, Andrea Wilson, *Genres in Dialogue. Plato and the const-ruct of philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Rutherford R. B., *The art of Plato,* London: Duckworth, 1995 ["Puotai" skirti p. 178-205].

Sayre, Kenneth M., *Plato's Literary Garden: how to read a Platonic dialogue,* Notre Dame / London: University of Notre Dame Press, 1995.

Steiner, George, "Two suppers" [1995], in: Steiner, G. *No Passion Spent. Essays 1978-1995,* New Haven/London: Yale University Press, 1996, p. 390-419.

Kahn, Charles H., *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form,* Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Liberman, Gauthier, "La dialectique ascendante du *Banquet* de Platon", *Archives de philosophie* 59, 1996, p. 455-462.

Menissier, Thierry, *Éros philosophe. Une interprétation philosophique du Banquet de Platon,* Éditions Kimé, 1996.

Rehn, Rudolf, "Der entzauberte Eros: *Symposion*", in: *Platon: seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen,* hrsg. von Theo

Kobusch und Burkhard Mojsich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 81-95.

Reale, Giovanni, *Eros demone mediatore. Il giocco delle maschere nel* Simposio *di Platone,* Milano: Rizzoli, 1997.

Finkelberg, Margalit, „Platos language of love and the Female", *Harward Theological Review* 90, 1997, p. 231–161.

Gerhardt, Volker, „Wer liebt in Platons Symposion? Individualität in der Antike", *Philosophisches Jahrbuch* 104, 1997, p. 225–240.

Joó, Maria, „Die Liebe zum Änlichen: Platonischer Eros und Feminismus", *Gymnasium* 104, 1997, p. 131–155.

Piras, Claudia, *Vergessen ist das Ausgehen der Erkenntnis: Eros, Mythos und Gedächtnis in Platons Symposium,* Bern / Frankfurt am M.: Lang (Europäische Hochschulschriften. Reihe 20, Philosophie; 530), 1997.

Carnes, J. „This myth which is not one: Construction of discourse in Plato's *Symposium*", in: *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity,* ed. D. Larmour, P. A. Miller, C. Platter, Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 104–121.

Nehamas, Alexander, *Virtues of Autenticity. Essays on Plato and Socrates,* Princeton: Princeton University Press, 1999 ["Puotos" skyrius p. 303-315].

PAVADINIMAS

Cotter, J., "The *Symposium:* Plato's title and intent", *Classics and the Classical Tradition. Essays presented to Robert E. Dengler,* ed. by E. N. Borza and R.W. Carrubba, University Park: Pensylvania State University Press, 1973, p. 33-50.

172a-174a

(Prologas)

Halperin, D. M., "Plato and the erotics of narrativity", in: *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues* (Oxford Studies in Ancient Philosophy Suppl. volume), ed. J.C. Klagge and N.D. Smith, Oxford, 1992, p. 93-129.

Johnson, W. A., "Dramatic frame and philosophic idea in Plato", *American Journal of Philology* 119, 1998, p. 577-598.

172a-c

Cotter, Joseph, "The joke on Apollodorus demotic (Pl. *Symp.* 172a)", *Classical Philology* 87, 1992, p. 131-134.

Stokes, Michael C., "*Symposium* 172a-c: a platonic fallacy", *Liverpool Classical Monthly* 18, 1993, p. 128.

172a1-2

Osborne, Catherine, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love,* Oxford: Clarendon Press, 1994 [p. 86-90].

Burnyeat, M. F., "First words: a valedictory lecture", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43, 1997, p. 1-20.

173d8

Neumann, F., "On the madness of Plato's Apollodorus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95, 1964, p. 261-267.

Vries, G. J. de, "A note on Plato, *Symp.* 173d", *Mnemosyne* 19, 1966, p. 147.

Moore, J. D., "The philosopher's frenzy", *Mnemosyne* 22, 1969, p. 225-230.

Vries, G. J. de, "The philosophaster's softness", *Mnemosyne* 22, 1969, 230-232.

Skemp, J. B., "The philosopher's frenzy", *Mnemosyne* 23, 1970, p. 302-304.

Paganelli, Leonardo, "Plat. *Symp.* 173d, *malakos/manikos*", *Museum Criticum* 18, 1983, p. 192-196.

Walk, M. van der, "Manuscripts and scholia. Some textual problems", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 25, 1984, p. 39-49.

Gianquinto, Antonino, "'Tenero' o 'folle'? Ancora su *malakos/manikos* (Plat. *Symp.* 173d 8)", *Studi italiani di filologia classica* 12, 1994, 178-186.

174a

Osborne, Catherine, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love,* Oxford: Clarendon Press, 1994 [ypač p. 90-101].

174b

Allen, A., "Plato's proverbial perversion", *Hermes* 102, 1974

Renehan, Robert, "Three places in Plato's *Symposium*", *Classical Philology* 85, 1990, p. 120-126.

175a7-9

Susanetti, Davide, "Silenzio, Socrate sta pensando", *Lexis* 7-8, 1991, p. 113-133.

175e

Tarrant, Dorothy, "The touch of Socrates", *Classical Quarterly* 8, 1958, p. 95-98.

176b

Renehan, Robert, "Some passages in Plato", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 22, 1981, p. 371-384.

176d-3-4

Vries, G. J. de, "Marginal notes on Plato's *Symposium*", *Mnemosyne* 33, 1980, 349-351.

177b2

Vries, G. J. de, "Marginal notes on Plato's *Symposium*", *Mnemosyne* 33, 1980, 349-351.

177d

Roochnik, David L., "The erotics of philosophical discourse", *History of Philosophy Quarterly* 4, 1987, p. 117-129.

178a-c

Renehan, Robert, "Three places in Plato's *Symposium*", *Classical Philology* 85, 1990, p. 120-126.

178a7

Classen, C. J., "Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophiehistorikern", *Philologus* 109, 1965, p. 175-181.

Vries, G. J. de, "Marginal notes on Plato's *Symposium*", *Mnemosyne* 33, 1980, 349-351.

178b

Morrison, J. S., "Four notes on Plato's *Symposium*", *Classical Quarterly* 14, 1964, p. 42-55.

178c-180b

(Faidro kalba)

Nola, Robert, "On some neglected minor speakers in Plato's *Symposium:* Phaedrus and Pausanias", *Prudentia* 22, 1990, p. 54-73.

178e

Voto, J. G. de, "The Theban Sacred band", *Ancient World* 23, 1992, p. 3-19.

178e5

Vries, G. J. de, "Marginal notes on Plato's *Symposium*", *Mnemosyne* 33, 1980, p. 349-351.

180a1

Cotter, Joseph, "*Epapothanein teteleutēkoti* (Plato, *Symp.* 180a)", *Glotta* 62, 1984, p. 161-166.

180b

Vries G. J. de, *Miscellaneous Notes on Plato*, Amsterdam: North-Holland Company, 1975.

180c-185c

(Pausanijo kalba)

Neumann H., "On the sophistry of Plato's Pausanias", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95, 1964, p. 261-267.

Gallagher D.K., "In praise of Pausanias. Dialectic in the second speech of Plato's *Symposium*", *Kinesis* 6, 1974, p. 40-55.

Pirenne-Delforge, Vinciane, "Épithetes cultuelles et interprétation philosophique. A propos d'Aphrodite Ourania et Pandémos a Athenes", *Antiquité classique* 57, 1988, p. 142-157.

Songe-Moeller, Vigdis, "Sexualität und Philosophie in Platons *Symposion*", *Symbolae Osloenses* 43, 1988, p. 25-50.

Nola, Robert, "On some neglected minor speakers in Plato's *Symposium:* Phaedrus and Pausanias", *Prudentia* 22, 1990, p. 54-73.

181d

Renehan, Robert, "Some passages in Plato", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 22, 1981, p. 371-384.

182a-185c

Dover, K. J., "Eros and *nomos* (Plato, *Symposium* 182a-185c)", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 11, 1964, p. 31-42.

182a-b

Renehan, Robert, "Some passages in Plato", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 22, 1981, p. 371-384.

183a

Reynen, H., "Platon, *Symposion* 183a", *Hermes* 89, 1961, p. 495-498.

Vretska, K., "Zu Platon, *Symposion* 183a", *Wiener Studien* 75, 1962, p. 22-27.

Reynen, H., "Philosophie und Knabenliebe. Zu Plat. *Symp.* 183a", *Hermes* 95, 1967, p. 308-316.

Reynen, H., "Noch einmal Plato. *Sympos.* 183a", *Wiener Studien* 80, 1967, p. 74-78.

Renehan, Robert, *Studies in Greek Texts*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (Hypomnemata 43), 1976.

184d-e

Renehan, Robert, "Some passages in Plato", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 22, 1981, p. 371-384.

185b5-c7

Vries, G. J. de, "Marginal notes on Plato's *Symposium*", *Mnemosyne* 33, 1980, p. 349-351.

185c-e

(Aristofano žagsulys)

Plochman, G. K., "Supporting themes in the *Symposium*" [1963], in: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, J. P. Anton and G. L. Kustas. Albany, 1971, p. 328-344.

Lowenstam, S., "Aristophane's hiccup", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27, 1986, p. 43-56.

Queval, Sylvie, "Le hoquet d'Aristophane. Lecture de deux fragments du *Banquet* de Platon, 185c-e et 189a-b", in: *Politique dans l'Antiquité. Images, mythes et fantasmes*, études réunies par J.-P. Dumon et L. Bescond. Lille: Presses de l'université de Lille, 1986, p. 49-66.

Avlonitis, S., "Aristophanes *bōmolochos.* Platon, *Symposion* 185c-189b", *Rheinisches Museum für Philologie*, 142 / 1, 1999, p. 15-23.

185e-188e
(Eriksimacho kalba)

Edelstein, Ludwig, "The role of Eryximachus in Plato's *Symposium*", *Transactions of American Philological Association* 76, 1945, 83-103 [persp.: *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, ed. by O. Temkin and C. L. Temkin. Baltimore: John Hopkins University Press, 1967, p. 153-171].

Kranz, W., "Platonica", *Philologus* 102, 1958, p. 74-83.

Vegetti, M., "La medicina in Platone, II: dal 'Gorgio' al 'Simposio'", *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 22, 1967, p. 251-270.

Konstan, David & Young-Bruehl, Elizabeth, "Eryximachus' speech in the *Symposium*", *Apeiron* 16, 1982, p. 40-46.

Pirenne-Delforge, Vinciane, "Épithetes cultuelles et interprétation philosophique. A propos d'Aphrodite Ourania et Pandémos a Athenes", *Antiquité classique* 57, 1988, p. 142-157.

Rowe, Christopher, "The speech of Eryximachus in Plato's *Symposium*", in: *Traditions of Platonism.* Essays in honour of John Dillon, ed. by John Cleary. Aldershot: Ashgate, 1999, p. 53-64.

186b2-3

Vries, G. J. de, "Marginal notes on Plato's *Symposium*", *Mnemosyne* 33, 1980, p. 349-351.

189a-b

Queval, Sylvie, "Le hoquet d'Aristophane. Lecture de deux fragments du *Banquet* de Platon, 185c-e et 189a-b", in: *Politique dans l'Antiquité. Images, mythes et fantasmes,* études réunies par J.-P. Dumon et L. Bescond. Lille: Presses de l'université de Lille, 1986, p. 49-66.

Avlonitis S., "Aristophanes *bōmolochos.* Platon, *Symposion* 185c-

189b", *Rheinisches Museum für Philologie* 142, 1999, p. 15-23.

189d-193e

(Aristofano kalba)

Dover, K. J., "Aristophanes speech in Plato's *Symposium*", *The Journal of Hellenic Studies* 86, 1966, p. 41-51 [persp.: Dover, K. J., *The Greeks and their Legacy:* Collected Papers, vol. 2, Oxford: Blackwell, 1988, p. 102–114].

Neumann, H., "On the comedy of Plato's Aristophanes", *American Journal of Philology* 87, 1966, p. 420-426.

D'Agostino, F., "La pienezza della corporeita nel 'mito di Aristofane'", in: *Il corpo, perché? Saggi sulla struttura corporea della persona.* Brescia: Morcelliana, 1979, p. 173-179.

Eisener, R., "A case of poetic justice. Aristophanes speech in the *Symposium*", *The Classical World* 82, 1979, p. 417-418.

Hani, Jean, "Le mythe de l'androgyne dans le *Banquet* de Platon", *Euphrosyne* 11, 1981-1982, p. 89-101.

Saxonhouse, Arlene W., "The net of Hephaestus. Aristophanes' speech in the *Symposium*", *Interpretation* 13, 1985, p. 15-32.

Campese, Silvia, "Forme del desiderio nel *Simposio* di Platone", *Lexis* 5-6, 1990, p. 89-100.

Salman, Charles A., "The wisdom of Plato's Aristophanes", *Interpretation* 18, 1990/1991, p. 233-250.

Beltrametti, Anna, "Variazioni del fantastico: Aristofane, Platone e la recita del filosofo", *Quaderni di Storia* 17, 1991, No. 34, p. 131-150.

Rijser, David, „Dichtung und Warheit: Agathon, Aristophanes en poetica in Plato's *Symposium*", Lampas 29, 1996, p. 481–502.

Iber, Christian, "Eros und Philosophie: Der Kugelmensch-Mythos in Platons Trinkgelage", *Prima Philosophia* 10, 1997, p. 245-262.

189e-190d

Edwards, Mark J., "Cybele among the philosophers : Pherecydes to Plato", *Eranos* 91, 1993, p. 65-74.

189e

Morrison, J. S., "Four notes on Plato's *Symposium*", *Classical Quarterly* 14, 1964, p. 42-55.

190c6

Vries, G. J. de, "Marginal notes on Plato's *Symposium*", *Mnemosyne* 33, 1980, p. 349-351.

190d-e

Gronewald, Michael, "Platonkonjekturen nach der Brinkmanschen Regel", *Rheinisches Museum* 119, 1976, p. 11-13.

Stevenson, Walter N., "Plato's *Symposium* (190d7-e2)", *Phoenix* 47, 1993, p. 256-260.

191c-d

Vries G.J. de, *Miscellaneous Notes on Plato,* Amsterdam: North-Holland Company, 1975.

191d

Wilson, Nigel, "Two observations on Aristophanes *Lysistrata*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 23, 1982, p. 157-163.

191e-192a

Ludwig, P. W., "Politics and eros in Aristophanes' speech. *Symposium* 191e-192a and the comedies", *American Journal of Philology* 117, 1996, p. 357-362.

191e6-192b5

Hawtrey, R. S. W., "Aristophanes, *Acharnians* 77-79. Some light from Plato", *Liverpool Classical Monthly* 7, 1992, p. 110.

194a-197d
(Agatono kalba)

Stokes, Michael C., *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues,* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986 [p. 115-182, notes p. 465-471].

Anton, John P., "The Agathon Interlude", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 37, 1996, p. 209-235.

Rijser, David, „Dichtung und Warheit: Agathon, Aristophanes en poetica in Plato's *Symposium*", Lampas 29, 1996, p. 481–502.

194a-d

Vries, G.J. de, *Miscellaneous Notes on Plato,* Amsterdam: North-Holland Company, 1975.

195d-e

Robertson, D. S., "*Symposium* 195d-e", *Classical Review* 8, 1958, p. 221.

196c8-d1

Mitscherling, Jeffrey Anthony, "Plato's Agton's Sophocles. Love and

necessity in the *Symposium*", *Phoenix* 39, 1983, p. 375-377.

197a-b

Renehan, Robert, "Three places in Plato's *Symposium*", *Classical Philology* 85, 1990, p. 120-126.

198b3-4

Vries, G. J. de, "Marginal notes on Plato's *Symposium*", *Mnemosyne* 33, 1980, p. 349-351.

198d8-e1

Griffith, John G., "Static electricity in Agathon's speech in Plato's *Symposium*", *Classical Review* 40, 1990, p. 547-548.

199c3-201c9

Allen, Reginald E., "A note on the *elenchus* of Agathon. *Symposium* 199c-201c", *Monist* 50, 1966, p. 460-463.

Brandt, Reinhardt, "Platons *Symposion* 199c3-201c9", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64, 1982, p. 19-20.

Payne, Andrew, „The refutation of Agathon: *Symposium* 199c–201c", Ancient Philosophy 19, 1999, p. 235–253.

199d1-e8

Mignucci, Mario, "Platone e i relativi", *Elenchos* 9, 1988, p. 259-294.

200a-201b

Hyland, Drew A., "*Erōs, epithumia* and *philia* in Plato", *Phronesis* 13, 1986, p. 38-50.

200e-201c

Soble, Alan, "Love is not beautiful: *Symposium* 200e-201c", *Apeiron* 19, 1985, p. 43-52.

201c

Renehan, Robert, *Studies in Greek Texts*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (Hypomnemata 43), 1976.

201d-212b

(Sokrato papasakota Diotimos kalba)

Kranz, W., "Diotima von Mantineia", *Hermes* 61, 1926, p. 437-447.

Kranz, W., "Platonica", *Philologus* 102, 1958, p. 74-83.

Neumann, H., "Diotima's concept of love", *American Journal of Philology* 86, 1965, p. 33-59.

Wippern, Jürgen, "Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des *Symposions*", in: *Synousia, Festgabe für W. Schadewaldt,* hrsg. von Hellmut Flashar und Konrad Gaiser, Pfullingen: Neske, 1965, p. 123-159.

Wippern, Jürgen, "Zur unterrichtlichen Lektüre der Diotima-Rede in Platons *Symposion*", *Der Altsprachliche Unterricht* IX, 5, 1966, p. 35-59.

Schmalzriedt, E., "Die Sokrates-Diotima-Rede im *Symposion*", in: idem, *Platon: Der Schriftsteller und die Warheit,* München, 1969, p. 33-67.

Vlastos, Gregory, "The individual as an object of love in Plato" [1969], in: *Platonic Studies,* Princeton: Princeton University Press, 1981², p. 3-42.

Anton, John P., "The secret of Plato's *Symposium*", *Diotima* 2, 1974, p. 27-47.

Burnyeat, Myles F., "Socratic midwifery, platonic inspiration", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 24, 1977, p. 7-17 [persp.: *Essays on the Philosophy of Socrates,* ed. by H. H. Benson, New York-Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 53-65].

Plass, Paul, "Plato's pregnant lover", *Symbolae Osloenses* 53, 1978, p. 47-55.

Levy, D., "The definition of love in Plato's *Symposium*", *Journal of the History of Ideas* 40, 1979, p. 285-291.

Warner, Martin, "Love, self and Plato's *Symposium*", *Philosophical Quarterly* 29, 1979, p. 239-339.

Scheier, Claus-Artur, "Schein und Erscheinung im platonischen *Symposion*", *Philosophisches Jahrbuch* 90, 1983, p. 363-375.

Chen, L. C. H., "Knowledge of beauty in Plato's *Symposium*", *Classical Quarterly* 33, 1983, p. 66-74.

Krischer, Tilman, "Diotima und Alkibiades. Zur Struktur des platonischen *Symposion*", *Grazer Beiträge* 11, 1984, p. 51-65.

O'Brien, Michael, "'Becoming immortal' in Plato's *Symposium*", in: *Greek Poetry and Philosophy. Studies in honour of Leonard Woodbury,* ed. by Douglas E. Gerber, Chico: Scholar Press, 1984, p. 185-205.

Dyson, M., "Immortality and procreation in Plato's *Symposium*", *Antichton* 20, 1986, p. 59-72.

Riedweg, Christoph, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin/New York: Walter de Gruyter (Untersuchungen zur Antiken Literatur und Geschichte 26), 1987 [apie "Puotą" p. 1-29].

Roochnik, David L., "The erotics of philosophical discourse",

History of Philosophy Quarterly 4, 1987, p. 117-130.

Songe-Moeller, Vigdis, "Sexualität und Philosophie in Platons *Symposion*", *Symbolae Osloenses* 43, 1988, p. 25-50.

Irigaray, Luce, "Sorcerer love. A reading of Plato's *Symposium.* Diotima's speech", *Hypatia* 3, 1989, p. 32-44 [persp.: *Feminist interpretations of Plato,* ed. by Nancy Tuana, University Park: Pensylvania State University, 1994, p. 181-195].

Nye, Andrea, "The hidden host: Irigaray and Diotima at Platos *Symposium*", *Hypatia* 3, 1989, p. 46-61 [persp.: *Feminist interpretations of Plato,* ed. by Nancy Tuana, University Park: Pensylvania State University, 1994, p. 197-216].

White, F. C., "Love and beauty in Plato's *Symposium*", *Journal of Hellenic Studies* 109, 1989, p. 149-157.

Halperin, David, "Why is Diotima the woman", in: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love,* New York/London: Routledge, 1990, p. 113-151, notes p. 190-212.

Nye, Andrea, "The subject of Love. Diotima and her critics", *The Journal of Value Inquiry* 24, 1990, p. 135-153.

Reeve, C. D. C., "Telling the truth about love", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 8, 1992, p. 89-114.

Pender, Elizabeth E., "Spiritual pregnancy in Plato's *Symposium*", *Classical Quarterly* 42, 1992, p. 72-86.

Patterson, Richard, "The ascent in Plato's *Symposium*", *The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7 (1991), Lanham: University Press of America, 1993, p. 193-214; Lawrence, Joseph, "Commentary on Patterson's *The ascent in Plato's* Symposium", *ibid.,* p. 215-225.

Frede, Dorothea, "Out of the cave: What Socrates learned from Diotima", in: *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin*

Ostwald, ed. by R. M. Rosen & J. Farrel, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993, p. 397-422.

Bowery, Anne-Marie, "Diotima tells Socrates a story: A narrative analysis of Plato's *Symposium*", in: *Feminism and Ancient Philosophy*, ed. by J. K. Ward, New York/London: Routledge, 1996, p. 175-194.

Gill, Christopher, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford: Clarendon Press, 1996 ["Puotai" skirti p. 383-391].

Sier, Kurt, *Die Rede der Diotima: Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart/Leipzig: B. G. Teubner (Beiträge zur Altertumskunde 86), 1997.

Casertano, Giovanni, "Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel *Simposio* platonico", *Elenchos* 18/2, 1997, p. 277-310.

Rowe, Christopher, „Socrates and Diotima: Eros, immortality and creativity"; Konstan, David, „Commentary on Rowe: Mortal love", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 14, 1998, p. 239-267,

201d

Levin, S., "Diotima's visit and service to Athens", *Grazer Beiträge* 3, 1975, p. 223-240.

201e5

Vries, G. J. de, "Marginal notes on Plato's *Symposium*", *Mnemosyne* 33, 1980, p. 349-351.

203b-203e

Vanhoye, A. "Deux pages poétiques de Platon (*Banquet* 203b-203e)", *Les études classiques*, 1952, p. 3-11.

203e

Renehan, Robert, *Studies in Greek Texts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Hypomnemata 43), 1976.

204a

Renehan, Robert, *Studies in Greek Texts*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (Hypomnemata 43), 1976.

206

Morrison, J. S., "Four notes on Plato's *Symposium*", *Classical Quarterly* 14, 1964, p. 42-55.

207a-212a

Landmann, M. "Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten: die Urzelle von *Conv.* 207a-212a", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 10, 1956, p. 161-190.

207c8-208b6

Krell, David Farrell, "'Knowledge is remembrance': Diotimas instruction at *Symposium* 207c8-208b6", in: *Post-Structuralist Classics*, ed. by Andrew Benjamin, New York/London: Routledge, 1988, p. 160-172.

208a6

Verdenius, W. J., "*Epexegesis* in Plato", *Mnemosyne* 33, 1980, p. 351-353.

208d

O'Higgins, Dolores, "Above rubies. Admetus' perfect wife", *Arethusa* 26, 1993, p. 77-97.

208e-209a

Morrison, J. S., "Four notes on Plato's *Symposium*", *Classical Quarterly* 14, 1964, p. 42-55.

209e *sq.*

Moravcsik, J. M. E., "Reason and Eros in the 'ascent'-passage of the *Symposium*", in: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by John P. Anton with George J. Kustas, Albany: SUNY, 1971, p. 285-302.

210d

Colaclides, P., "Variations sur une métaphore de Platon", *Classica & Mediaevalia* 27, 1966, p. 116-117.

Reeve, M. D., "Eleven notes", *Classical Review* 21, 1971, p. 324-329.

210d6

Gregory, Justina & Levin, Susan B., "*PHILOSOPHIA APHTHONOS* (Plato, *Symposium* 210d)", *Classical Quarterly* 48, 1998, p. 404-410.

210e-211c

Solmsen, F., "Parmenides and the description of perfect beauty in Plato's *Symposium*", *American Journal of Philology* 91, 1971, p. 62-70.

Palmer, John A., *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 3-5 [bibliogr. n. 1].

211a

Sprague, Rosamond Kent, "*Symposium* 211a and Parmenides,

frag. 8", *Classical Philology* 66, 1971, p. 261.

211c3-d1

Hahn, Robert Alan, "Recollecting the stages of acension: Plato's *Symposium* 211c3-d1", *Southwestern Philosophical Studies* 9, 1985, 3, p. 96-103.

212c-223d

Gaiser, Konrad, "Esteriorita e interiorita dei *logoi* socratici: 'Simposio' 212c-223d", in: idem. *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici,* Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Lezione della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2), 1984, p. 55-76.

213d6

Merlan, P., "Zum problem der drei Lebensarten", *Philosophisches Jahrbuch* 74, 1966-1967, p. 217-219.

214a-222a

(Alkibiado kalba)

Schein, S. L., "Alcibiades and the politics of misguided love in Plato's *Symposium*", *Theta-Pi* 3, 1974, p. 158-167.

Gagarin, Michael, "Socrates' *hybris* and Alcibiades failure", *Phoenix* 31, 1977, p. 22-37.

Canto, Monique, "L'amour laconique et les mots du Satyre", *L'Écrit du temps* 1983, No. 4, p. 45-62.

Nussbaum, Martha C., *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy,* Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1986, p. 165-199 (ankstesnė versija: Nuss-

baum, Marta, "The speech of Alcibiades. A reading of Plato's *Symposium*", *Philosphy and Literature* 3, 1979, p. 131-172).

Vlastos, G., "Socratic irony", *Classical Quarterly* 37, 1987, p. 76-96.

Price, A.W., "Martha Nussbaum's *Symposium*", *Ancient Philosophy* 11, 1991, p. 285-299.

North, Helen G., "Opening Socrates: the *eikōn* of Alcibiades", *Illinois Classical Studies* 19, 1994, p. 89-98.

Scott, Garry Alan & Welton, William A., "An overlooked motive in Alcibiades' *Symposium* speech", *Interpretation* 24, 1996, p. 67-84.

Nehamas, Alexander, *The Art of Living*, Berkley/Los Angeles/London: University of California Press (Sather classical lectures 61), 1998 [2 sk., ypač p. 59-69].

215a-b

Peters, W.J.Th., "The sileni of Alcibiades. An archaeological commentary on Plato, *Symposium* 215a-b", in: *Festoen. Opgedragen aan A. N. Zadoks-Josephus Jitta bij haar zevenstige verjaardag*, ed. J. S. Boersma et. al., Groningen (Scripta Archaeologica Groningana 6), 1976, p. 475-485.

Belfiore, Elizabeth, "*Elenchus, epode* and magic: Socrates as Silenus", *Phoenix* 34, 1980, p. 128-137.

Steiner D., "For love of a statue: a reading of *Symposium* 215a-b", *Ramus* 25, 1996, p. 89-111.

215d-222b

Krischer, Tilman, "Diotima und Alkibiades. Zur Struktur des platonischen *Symposium*", *Grazer Beiträge* 11, 1984, p. 51-65.

217e3-4

Rösler, W., "Wine and truth in the Greek *symposion*", in: *In vino veritas*, ed. by O. Murray & M. Tecusan, London, 1995, p. 106-112.

219a

Renehan, Robert, *Studies in Greek Texts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Hypomnemata 43), 1976.

219e7-220d8

Planeaux, Chr., "Socrates, Alcibiades, and Plato's *Ta Poteideatika*. Does the *Charmides* have an historical setting?", *Mnemosyne* 52, 1999, p. 72-77.

220a1-3

Vries, G. J. de, "Marginal notes on Plato's *Symposium*", *Mnemo syne* 33, 1980, p. 349-351.

221e

Bonanno, M. G., "I *geloioi logoi* di Socrate: Platone, 'Simposio' 221e", *Museum Criticum* 13-14, 1978/79, p. 263-269.

233d

Clay, Diskin, "The tragic and the comic poet of the *Symposium*", *Arion* 2, 1975, p. 238-261 [persp.: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, ed. by John P. Anton & Anthony Preus, Albany: SUNY, 1983, p. 186-202].

Erde, E. L., "Comedy and tragedy and philosophy in the *Symposium*. An ethical vision", *Southwestern Journal of Philosophy*

7, 1975, p. 161-167.

Senzasono, L. "Un asserto di Platone (*Simposio* 223d)", *Rassegna di scienze filosofiche* 28, 1975, p. 55-75.

Mader, Michael, *Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon*, Stuttgart: Kolhammer (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 47), 1977.

Patterson, Richard Allen, "The platonic art of comedy and tragedy", *Philosophy and Literature* 6, 1982, p. 76-93.

GRETUTINĖS TEMOS

Bendri informaciniai leidiniai

Brandwood, L., *A Word Index to Plato*, Leeds: Maney & Son, 1976.

Dictionnaire des philosophes antiques, publ. Goulet, Richard, t. I-II- , Paris: CNRS Editions, 1989-1994-.

Socraticorum reliquiae, coll. G. Giannantoni, t. I-IV, Bibliopolis, 1983-1985.

Oxford Classical Dictionary, ed. by Simon Hornblower & Anthony Spawforth, Oxford/New York: Oxford University Press, 1996[3]. [Santr. *OCD*]

Antikos žodynas, sud. Lamer, H. ir Kroh, P., Vilnius: Alma littera, 1998. [Santr. *AŽ*]

Puotų institucija

Sympotica. A Symposium on the 'Symposion', ed. Oswyn Murray, Oxford: Clarendon Press, 1990.

Schmitt-Pantel, Pauline, *La Cité au banquet. Histoire des repos publics dans les cités grecques,* Collection de l'École française de Rome 157, 1992.

In vino veritas, ed. by O. Murray & M. Tecusan, London: Routledge, 1995.

Davidson, James N., *Courtesans & Fishcakes. The consuming passions of classical Athens,* New York: St. Martin's Press, 1998.

Simposijo kaip literatūros formos istorija

[Platesnė bibliogr.:] *Sympotica. A Symposium on the 'Symposion',* ed. Oswyn Murray, Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 336.

Gutas, Dimitri, "Plato's *Symposion* in the Arabic tradition", in: *Akten des II. Symposium Graeco-Arabicum,* Ruhr-Universität Bochum, 3-5 März 1987, hrsg. von Gerhard Endress unter Mitwirkung von Marita Schmeink, Amsterdam: Grüner (Archivum Graeco-Arabicum), 1989, p. 21-24.

Relihan, Joel C., "Rethinking the history of the literary Symposium", *Illinois Classical Studies* 17.1, 1992, p. 213-244.

Graikų (homo)seksualumas

Devereux, George, "Greek pseudo-homosexuality and the 'Greek miracle'", *Symbolae Osloenses* 42, 1968, p. 69-92.

Golden, M., "Slavery and homosexuality at Athens", *Phoenix* 38, 1984, p. 308-324.

Dover, Kenneth J., *Greek Homosexuality,* Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1989².

Keuls, Eva C., "The Greek medical texts and the sexual ethos in ancient Athens", in: *Ancient Medicine in its Socio-Cultural*

Context, ed. by Ph. J. van der Eijik et al., vol. 1, Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1995, p. 261-273.

Halperin, David M., "Homosexuality", in: *Oxford Classical Dictionary*, p. 720-723.

Feichtinger, Barbara, "Seksualumas ir meilė: Antika", in: *Europos mentaliteto istorija: Pagrindinių temų apybraižos*, sud. Peter Dinzelbacher, Vilnius: Aidai, 1998, p. 47-60.

Hubbard, T. K., "Popular perceptions of elite homosexuality in Classical Athens", *Arion* 6/1, 1998, p. 49-78.

VARDŲ RODYKLĖ

„Vardų rodyklė" apima asmenvardžius, vietovardžius ir mitologinius vardus. Dialogo vardus stengtasi pateikti kuo išsamiau, išskyrus pagrindinių veikėjų asmenvardžius – jų nurodomos tik svarbiausios vietos. Vardai iš komentaro atrinkti (pvz., nenurodomi cituojami antikiniai ir dabartiniai autoriai). Komentaro puslapiai surašyti po žvaigždutės (*) *kursyvu*. Vardai randami tik komentare ir jų puslapiai surinkti *kursyvu*.

DALYKŲ RODYKLĖ

Rodyklė apima tik komentaro dalykus: svarbesnes realijas, sąvokas, graikiškus žodžius. Graikiški žodžiai surinkti *kursyvu*. Skaičiai nurodo paaiškinimų puslapius. Daugiau dalykų galima rasti pagal kryžmines nuorodas komentaro tekste.

DIALOGO SANDARA

Prologas: Apolodoras ir draugai (172a-173c)
Įžanga:
  Sokratas keliauja pas Agatoną (174a-175e)
  Eriksimachas siūlo temą (176a-177e)

Faidro kalba (178a-180b)

Įžanga 178a
Dėstymas (178b-180b)
  Erotas – seniausias dievas (178b)
  Erotas – didžiausių gėrybių priežastis (178c-180b)
    Kelia gėdą dėl gėdingų dalykų (178c-e)
    Teikia šaunumo mūšyje (179a-b)
    Teikia drąsos mirti už kitą:
      – Alkestidė (179b-c)
      – Orfėjas (179d)
      – Achilas (179e-180b)
Išvada (180b)

Praleidžiamos kitų dalyvių kalbos (180b)

Pausanijo kalba (180b-185c)

Įžanga (180c-d)
Dėstymas (180d-185c)
  Dvejopa Afroditė, dvejopas Erotas:
    Dangiškoji ir Liaudiškoji Afroditė (180e-181a)
    Dvejopas Erotas (181b-182a)

Sielos geismas (192b-e)
Erotas – mūsų vadovas į laimę (193a-c)
Išvada (193d-e)

Intermedija: Sokratas klausinėja Agatoną (193e-194e)

Agatono kalba (194e-197e)

Įžanga (194e-195a)
Dėstymas (195a-197e)
Eroto prigimtis:
– iš dievų jauniausias (195a-c)
– švelniausias (195d-e)
– lankstus (196a)
– gražus (196a-b)
Eroto šaunumas (dorybės):
– teisingumas (196b-c)
– santūrumas (196c)
– narsa (196d)
– išmintis (196d-197b):
müziška kūryba (196e)
gyvų būtybių kūrimas (197a)
menai ir atradimai (197a-b)
Erotas – visų gėrybių teikėjas (197b-e)
Užbaiga (197e)

Reakcija į Agatono kalbą:

Pagyrimai (197e)
Sokrato kritika (198a-199b)
Sokratas klausinėja Agatoną (199c-201c)

Sokrato kalba (201d-212c)

Įžanga (201d-201e)
Diotimos pristatymas (201d)
Įprastinė nuomonė apie Erotą klaidinga (201e)
Nauja pažiūra į Erotą (201e)
Erotas yra tarpinė būtybė (201e-202d)
Erotas yra daimonas (202d-203e)
Eroto kilmė ir prigimtis (203a-206a)
Pasakojimas apie Eroto gimimą (203a-c)
Eroto prigimtis (203c-204a)
Meilė yra gėrio ir grožio troškimas (204a-206a)

Meilė iš tikro yra nemirtingumo geismas:
- gimdant grožyje (206b-208b)
- siekiant šlovės (208c-e)

Nėštumas kūne (208e)
Nėštumas siela (209a-e)

Didieji meilės slėpiniai (210a-212a)
Sielos kilimas į Grožį (210a-211e)
Tikrosios dorybės gimdymas (212a)

Išvada (212b-c)

Intermedija: Alkibiado atvykimas (212c-215a)

Alkibiado kalba (215a-222a)

Įžanga (215a)

Sokrato prigimtis: panašus į silėną (215b-217a)
- išvaizda (215b)
- poveikiu (215c-216c)
- vidiniais lobiais (216d-217a)

Sokrato dorybės (217a-221b)
Santūrumas (217a-219e)
Ištvermė (219e-220d)
Narsa mūšyje (220d-221b)

Nepalyginamasis Sokratas (221c-222a)
Nepanašus į jokį kitą žmogų (221c-d)
Sokrato kalbose paslėpta išmintis (221e-222a)

Užbaiga (222a-223a)

Sokrato, Agatono ir Alkibiado meilė (222c-223a)

Epilogas (223b-223d)
Ateina nauji lėbautojai (223b-c)
Sokratas kalba apie tragedijos ir komedijos vienybę (223c)
Visi suminga. Sokratas išeina (223b)

PLATONAS
PUOTA, ARBA APIE MEILĘ

Dailininkas Tomas Vyšniauskas

Leidykla „Aidai“ (SL 1728)
Universiteto g. 4, 2001 Vilnius. Užsakymo Nr. 311.
Spausdino IĮ „Petro Ofsetas“
Žalgirio 90, Vilnius